Hb III 1126 : 1

Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus.

Introduction, texte critique, traduction et notes

par

Marcel Doucet

GRA... F.E.S. U. de M.

Tome I

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de

(Ph.D.) Philosophiae Doctor (Sciences Médiévales)

Theologische Seminar-Bibliothek Universität Zürich

INSTITUT D'ETUDES MEDIEVALES

FACULTE DES ETUDES SUPERIEURES

UNIVERSITE DE MONTREAL

Juin 1972

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Us 81. 5292. 4°

TABLE DES MATIÈRES

Table des matières		iii
Sommaire		v
Avant-propos		1
Introduction		
Chapitre I	Aperçu historique	4
Chapitre II	Théologie du monénergisme	58
Chapitre III	Théologie du monothélisme	87
	Théologie de Maxime le Confesseur:	
Chapitre IV	Le Christ a deux volontés parce que la volonté relève de la nature plutôt que de la personne	111
Chapitre V	Argument tiré du pouvoir d'autodétermination	169
Chapitre VI	Argument sotériologique pour l'existence d'une volonté humaine en Jésus-Christ	196
Chapitre VII	L'Écriture et la Tradition	222
Chapitre VIII	Réfutation de l'axiome monothélite: la volonté se rattache à la personne	267
Chapitre IX	Réfutation des autres arguments monothélites	282
Chapitre X	Relation entre les deux volontés du Christ	310

Chapitre XI	Analyse de l'acte de volonté	355
Chapitre XII	L'acte de volonté humain personnel du Christ	386
Chapitre XIII	Le Christ a deux opérations parce que l'opération se rattache à la nature plutôt qu'à la personne	402
Chapitre XIV	Réfutation des arguments monénergistes	426
Chapitre XV	Relation entre les deux opérations du Christ	453

Éditions antérieures et manuscrits:

Chapitre XVI	Éditions antérieures du texte de la Dispute	482
Chapitre XVII	Les manuscrits	494

Bibliographie 526

Texte de la Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus 541

Apparat critique 611

Traduction 619

Notes 698

Remerciements 765

Sommaire

Le présent travail consiste en l'établissement du texte critique de la Dispute tenue en 645 par Maxime le Confesseur et Pyrrhus, ex-patriarche monothélite de Constantinople. J'ai retracé vingt-sept manuscrits contenant ce texte et j'en ai collationné dix-sept à partir de microfilms. Les manuscrits étudiés se regroupent en deux grandes familles (β et ε), dont l'une (ε) présente un texte plus sûr. Des sous-groupes se dessinent à l'intérieur de chaque famille; leurs inter-relations sont indiquées par un stemma (p. 523). Pour l'établissement du texte, j'ai retenu en général la variante de la famille ε; l'accord de la famille β avec l'un des plus anciens manuscrits de la famille ε ou une exigence du sens m'ont fait négliger le texte de ε. Le texte grec de la Dispute est suivi d'une traduction française accompagnée de notes et il est précédé d'une Introduction qui, après un aperçu historique sur la situation politico-religieuse de l'empire byzantin au début du 7e siècle, fait une synthèse de la théologie du monénergisme et du monothélisme, deux formes successives de la doctrine impériale officielle, et expose la pensée de Maxime le Confesseur, champion de l'orthodoxie, en reprenant un à un les arguments par lesquels, dans la Dispute et le reste de ses oeuvres, il démontre que le Christ avait deux opérations et deux volontés comme il avait deux natures.

AVANT-PROPOS

Maxime le Confesseur a été, vers le milieu du 7e siècle, l'artisan du progrès dogmatique en affirmant contre le monothélisme l'existence en Jésus-Christ d'une opération et d'une volonté rattachées à sa nature humaine. La pensée du Confesseur sur cette question se retrouve surtout dans la dispute publique qui le mit aux prises en 645 avec Pyrrhus, ancien patriarche monothélite de Constantinople. Le présent travail consiste en l'établissement du texte du compte rendu que des scribes ont fait de cette dispute, en une traduction française de ce texte, accompagnée de notes, et en une introduction, qui est une étude de la question des opérations et des volontés du Christ, basée sur la Dispute et sur les autres oeuvres du Confesseur.

Le Cardinal Baronius (1609) et le Père Combefis (1675) ont déjà édité la Dispute. Baronius a utilisé cinq manuscrits de la bibliothèque Vaticane; Combefis a repris le texte établi par son prédécesseur et y a introduit des modifications, soit en adoptant des variantes contenues dans l'apparat de Baronius, soit en modifiant personnellement, sans consultation des manuscrits, le texte déjà édité.

J'ai collationné dix-sept manuscrits incluant ceux que Baronius avait utilisés pour son édition. Ces manuscrits se regroupent en

deux grandes familles (β et ε), qui se subdivisent selon qu'il est indiqué dans le stemma de la page 523. Ce travail de classification est une petite contribution à l'examen de la tradition manuscrite des oeuvres de Maxime, tradition qui n'a été étudiée jusqu'ici que pour les Centuries sur la charité par A. Ceresa-Gastaldo. J'ai adopté en général le texte de la famille ε qui apparaît plus sûr. Personne n'a encore publié de traduction française de ce texte; il n'en existe qu'une paraphrase, assez fidèle, dans l'Histoire des Conciles de Hefele-Leclercq, tome 3, 1ère partie. La traduction est suivie de notes d'ordre philologique, historique ou doctrinal, qui complètent l'Introduction sur des points particuliers et qui donnent les références des citations scripturaires ou patristiques.

On trouve déjà des exposés partiels de la pensée de Maxime et de ses adversaires sur la question des opérations et des volontés du Christ dans les dictionnaires, les traités de christologie ou les histoires des dogmes. L'Introduction du présent travail s'efforce de faire un relevé aussi complet que possible des arguments apportés de part et d'autre et de les replacer dans le courant de l'évolution doctrinale de l'Église primitive; elle fait ressortir la contribution apportée par Maxime à la psychologie de la volonté et à la notion de liberté (auto-détermination); elle discute certains avancés d'auteurs modernes qui ont étudié le monothélisme ou le rôle joué par Maxime dans le rejet de cette doctrine par l'Église, v.g. Grumel, Jugie, Urs von Balthasar.

J'ai traduit 'energeia' par 'opération' et non, comme le font plusieurs modernes, par 'énergie'. Ni l'une ni l'autre de ces traductions ne correspond au sens que l'usage courant actuel donne à ces mots; mais 'opération' a l'avantage de correspondre à 'opérer', comme 'energeia' correspond à 'energein'.

Je n'ai utilisé que les oeuvres de Maxime communément considérées comme authentiques et dont P. Sherwood a tenté une répartition chronologique (cf. An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor).

INTRODUCTION

CHAPITRE I

APERÇU HISTORIQUE

1. Contexte politico-religieux de l'empire au début du 7e siècle.

Au début du 7e siècle, l'empire byzantin avait perdu l'Espagne; les Lombards menaçaient l'exarcat de Ravenne; les Avars et les Slaves s'étaient installés dans la péninsule balkanique qui, sous l'empereur Maurice leur avait été abandonnée après dix ans de luttes inutiles[1]; ils se livraient à de continuelles incursions jusqu'aux portes de Constantinople; et surtout, à l'est, le roi de Perse, Chosroès II, sous le prétexte de venger l'assassinat de Maurice par Phocas, faisait pénétrer deux armées dans le territoire impérial.

L'exarque d'Afrique, Héraclius, ourdit une révolte contre Phocas. Soutenu par les masses monophysites d'Égypte, hostiles à Phocas, qui s'était départi envers eux des ménagements de ses prédécesseurs, Nicétas, neveu d'Héraclius, réussit à se rendre maître de cette partie de l'empire, (début de 610). Le fils d'Héraclius, nommé aussi Héraclius,

prit la tête d'une flotte qui cingla sur Constantinople. Un soulèvement populaire lui permit de ceindre la couronne impériale le 5 octobre 610[2].

L'armée perse s'avançait victorieuse à travers la Syrie et la Palestine. Le 5 mai 614, Jérusalem était prise, la Croix du Sauveur envoyée en Perse, ce qui sema partout la terreur. En 618, toute l'Égypte était perdue, privant la capitale de sa principale source d'approvisionnement en blé[3].

Héraclius raffermit son autorité et remit sur pied l'organisation administrative et militaire de l'Empire[4]. Aidé par le patriarche Sergius, qui mit les trésors de l'Église à la disposition de l'État, il prépara avec hardiesse une revanche victorieuse sur l'empire sassanide. Il se transporta en Arménie, " et, de là, menaçant d'un côté les armées aventurées dans ses propres provinces, de l'autre le coeur même du royaume sassanide, il fit refluer toute l'invasion vers Ctésiphon et dicta ses conditions à l'ennemi vaincu. (628)[5]".

La restitution de la Croix à Jérusalem par l'empereur lui-même (21 mars 630) sanctionna le triomphe chrétien. Triomphe éphémère, car, après 632, année de la mort de Mahomet, les tribus arabes unifiées s'élançaient à la conquête à la fois du royaume perse et des provinces orientales

de l'empire byzantin. Les dissensions dans l'armée grecque et la défection des Arabes ghassanides alliés entraînèrent le désastre décisif du 20 août 636, sur les bords du fleuve Yarmouk. Après des négociations avec le patriarche Sophronius, le calife Omar pénétra dans la ville sainte de Jérusalem. Deux ans plus tard, Byzance perdait à jamais toute la Palestine et la Syrie. De 639 à 643 tombaient, l'une après l'autre, les places fortes d'Égypte. En 644, les Arabes tenaient la Cyrénaïque et se livraient à des raids dans la Tripolitaine et l'Afrique occidentale. Les difficultés politiques de l'Empire se doublaient de troubles religieux.

Dans les premières années du 7e siècle, l'Empire était officiellement chalcédonien, mais les monophysites dominaient l'Égypte et la Syrie. Leur force, sur le plan religieux et nationaliste, résidait dans les moines, extrêmement nombreux et très mêlés au peuple. Jean de Nikiou oppose, en Égypte, plus de sept millions de monophysites à quelque trois cent mille chalcédoniens[7]. A cette force numérique des monophysites correspondait cependant une faiblesse: de vieilles divisions internes qui se prolongeaient encore. En Égypte, les théodosiens, majoritaires, se rattachaient doctrinalement à Théodose, patriarche d'Alexandrie (535-566) et ami de Sévère d'Antioche, le grand docteur des

dissidents. Déposé et gardé à Constantinople comme un prisonnier honoré, protégé par l'impératrice Théodora, Théodose avait consacré Jacques Baradai (578), l'infatigable organisateur des maquis monophysites. Les agnoètes, à la suite de Thémistius, attribuaient une ignorance au Christ pour souligner l'authenticité de l'humanité assumée. A côté d'eux, les gaianites (de Gaianus, disciple de Julien d'Halicarnasse) professaient le caractère incorruptible du corps du Christ, combattus sur ce point par les monophysites sévériens. Les actistètes niaient le caractère créé du corps du Christ. Jean Philopon et ses disciples adoptaient un vocabulaire aristotélisant qui faisait considérer leur doctrine trinitaire comme tritheiste[8]. Les efforts pour éliminer l'anarchie parmi les monophysites d'Egypte les brouillèrent avec ceux de Syrie. Malgré toutes ces divisions, depuis la seconde moitié du 6e siècle, "la situation du parti monophysite, écrit H.-I. Marrou, s'était profondément modifiée: longtemps il nous était simplement apparu comme une tendance intérieure à l'Eglise, qui suivant le jeu des circonstances, se trouvait momentanément occuper tel siège épiscopal, la direction de tel monastère, l'emporter dans telle région déterminée; nous avons affaire maintenant à une véritable Église séparée; l'unité est rompue[9]".

L'Arménie, au cours du 6e siècle, avait vu croître l'influence monophysite, due à la propagande en provenance de Mésopotamie et de Syrie. L'opposition au concile de Chalcédoine et au Tome de Léon était surtout pour les Arméniens un moyen d'affirmer leur particularisme face à Constantinople.

En Palestine, au contraire, il semble que depuis l'empereur Justin (518-527), on ne trouvait plus d'évêques monophysites ni de groupes monophysites notables. Il en était de même au Sinaï, qui relevait de la juridiction de Jérusalem. Autour de 580, Jean Moschus vécut une dizaine d'années au Sinaï; plus tard, dans ses récits, alors qu'il parle abondamment d'hérétiques dans les villes où il a passé, il n'en souffle pas mot à propos du Sinaï. Celles des tribus arabes qui étaient christianisées avaient obtenu de leur chef un évêque monophysite, mais elles vivaient en marge du pays[10].

Les Perses, pendant leur occupation de la Syrie (611-629) et de l'Égypte (618-629), montrèrent une certaine faveur au clergé monophysite, moins soupçonné de sympathie pour la cause byzantine. Les élites de culture hellénique, force de l'orthodoxie chalcédonienne, s'amenuisaient, et il se développait une littérature nationaliste monophysite. A la suite d'un concile sur les doctrines chrétiennes tenu

sous Chosroès à Ctésiphon en 614, les monophysites, sauf à Jérusalem, furent partout bien traités sur le territoire dominé par les Perses.

Sans abandonner l'orthodoxie chalcédonienne, Héraclius vit l'utilité de renverser la politique d'opposition acharnée que Phocas avait menée contre les dissidents. Au milieu des soucis militaires, pendant comme après les campagnes qu'il mena contre les Perses, il entra en contact avec les chefs religieux, provoqua la tenue de conférences théologiques, en un mot, mena une grande campagne d'unification religieuse à l'aide de formules sur l'unité d'opération du Christ que lui fournissait son conseiller théologique, le patriarche Sergius. Le maintien ou la récupération des provinces limitrophes dans le giron de l'empire est certainement l'un des facteurs principaux qui explique l'apparition du monénergisme, tentative de rapprochement du chalcédonisme officiel et du monophysisme dominant dans les régions les plus menacées par l'ennemi, où des tendances séparatistes se cristallisaient autour de questions religieuses.

2. Apparition d'un monénergisme conciliateur (jusqu'en 634).

Le siège patriarcal de Constantinople était occupé, depuis la mort de Thomas (20 mars 610), par Sergius, consacré le 8 avril 610. Il était né en Syrie et connaissait bien le monophysisme, s'il n'en avait pas été lui-même un adepte[11]. Homme de cour, diplomate plus que théologien, c'est lui qui, le jour même du massacre de Phocas, couronna Héraclius.

Il collabora sans doute à la rédaction d'un édit sur la foi, l'un des premiers actes du nouvel empereur. Les termes en étaient chalcédoniens, mais, peut-être par conciliation, il employait à l'égard des Coptes qui avaient soutenu Héraclius contre Phocas, la formule cyrillienne "une nature du Verbe Dieu incarnée", tout en jetant l'anathème sur ceux qui, à Chalcédoine auraient professé des opinions hétérodoxes[12].

La formule de l'unique nature était devenue, depuis le néo-chalcédonisme du début du 6e siècle, le bien commun de l'orthodoxie. Mais elle restait le cri de ralliement des monophysites, cyrilliens extrémistes; et ceux-ci, en tiraient une conclusion qui transférait l'unité de la nature à l'opération (ἐνέργεια) du Christ. Bardenhewer

a publié des fragments d'un traité attribué à Euloge, patriarche d'Alexandrie de 580 à 607, dans lequel il s'attaque à une telle conclusion[13].

Respecter la lettre de Chalcédoine, qui ne mentionnait ni l'opération ni la volonté dans les propriétés des deux natures du Christ et adopter une thèse chère aux monophysites, c'était aux yeux de Sergius, une sage mesure politique, capable d'appuyer les efforts d'unification et de stabilisation de l'empire déployée par Héraclius, en se gagnant des sympathies dans les régions centrifuges de l'empire. Il se fit donc l'apôtre du monénergisme.

L'époque des grands évêques pasteurs et théologiens de l'âge d'or patristique était révolue. On était dans l'ère des florilèges, des collections de citations des Pères à l'autorité déjà établie. Sergius se mit en quête de textes sur lesquels il pût s'appuyer. Il trouva- peut-être fabriqua-t-il lui-même- un libellus de l'un de ses prédécesseurs sur le siège de Constantinople, Ménas, mort en 552. Cet ouvrage contenait les formules "Une seule volonté du Christ et une seule opération vivifiante" (ἓν τὸ τοῦ Χριστοῦ θέλημα καὶ μίαν ζωοποιὸν ἐνέργειαν [14]).

Dans une dispute publique avec Pyrrhus, Maxime, pour s'opposer à l'allégation que Sophronius de Jérusalem avait été l'instigateur des querelles autour des opérations du

Christ, rapporte quatre démarches de Sergius[15]. (1) Le patriarche écrivit d'abord, vers 615, à Théodore, évêque de Pharan au Sinaï, par l'intermédiaire de Sergius Macaronas, évêque d'Arsinoé, ville située au fond du golfe de Suez et étape sur la route d'Egypte au Sinaï. Il demandait à Théodore son avis sur l'opération unique et la volonté unique, en insérant dans sa lettre le libellus de Ménas. Son correspondant lui donna son appui.

Vailhé a soutenu que Théodore était le chef des monophysites du Sinaï[16]. Mais V. Grumel, suivi par W. Elert[17], a démontré qu'il ne pouvait qu'être chalcédonien. Autrement, pourquoi Sergius ne se serait-il pas adressé à d'autres monophysites beaucoup plus faciles à atteindre? A cette époque, le triangle Pharan-Raïthou-Mont-Sinaï n'avait pas de clercs monophysites assez nombreux et assez organisés pour qu'un évêque de leur confession pût s'y maintenir en autorité. D'ailleurs, pourquoi demander son avis à un monophysite? La question pour lui aurait été décidée d'avance: le refus de compter les natures entraînait *a fortiori* le refus de compter les opérations. En réalité, avant d'essayer de gagner les monophysites, Sergius avait besoin d'appuis dans son propre camp, appuis dont l'orthodoxie fût certaine et reconnue, pour montrer qu'il n'était pas une exception parmi les chalcé-

doniens; en plus de Ménas, son prédécesseur, il pourrait leur citer un vivant jouissant d'une certaine autorité dans l'Eglise impériale; Sergius devait donc connaître Théodore de Pharan au moins par ses écrits. De plus, le fait que le concile du Latran (649) mentionne le nom de Théodore avec ceux des patriarches de Constantinople prouve qu'il s'agissait d'un orthodoxe; un monophysite, déjà hors de l'Eglise, n'aurait pas eu besoin d'un examen minutieux et d'une nouvelle condamnation. Le concile de 681 condamne d'abord les anciens hérétiques puis les nouveaux parmi lesquels se trouve Théodore.

E. Amann croit aussi que Théodore était monophysite; pour lui, le texte grec de la Dispute tranche le problème. Après la mention de la lettre de Sergius à Théodore, Maxime parle d'une autre lettre à Paul le Borgne; or Maxime dit de ce dernier: "καὶ ἀπὸ Σευηριτῶν", ce qui implique, dit Amann, que Théodore, mentionné avant, était sévérien[18]. Mais cet argument a peu de poids auprès de ceux de Grumel et d'Elert; le 'καί' peut n'avoir qu'une valeur de coordination ("Paul, celui qu'on appelle le Borgne et qui était sévérien") sans impliquer de relation avec le cas de Théodore de Pharan. Quant au Théodore que les actes du sixième concile mentionne comme hérétique au milieu de sévériens,

Amann montre que c'est un personnage qui a vécu une centaine d'années avant Théodore de Pharan.

(2) De deux à quatre ans plus tard, Sergius écrivit à Georges Arsas, de la faction monophysite des paulianistes, groupe qui se rattachait à Paul le Noir, évêque d'Antioche, mort vers 584[19]. Il lui demandait des citations d'autorités favorables à l'unique opération et à l'unique volonté, en lui faisant entrevoir la possibilité d'une union sur cette base. Georges montra la lettre au patriarche orthodoxe d'Alexandrie, Jean l'Aumônier. Celui-ci la lui arracha des mains et se décida à prendre des mesures contre lui; mais il en fut empêché par l'arrivée des Perses en Egypte.

(3) Vers 622-623, Sergius écrivit à un monophysite sévérien, Paul le Borgne, qui se trouvait alors en Arménie. A la lettre étaient joints et le libellus de Ménas et l'approbation obtenue de Théodore de Pharan. Ce Paul était le chef de la colonie d'Arméniens monophysites de l'île de Chypre. La démarche de Sergius se conjuguait avec les efforts que déployait alors Héraclius en Arménie pour se rallier contre les Perses la population attachée aux doctrines monophysites. A Théodosiopolis (Erzéroum, Karin), l'empereur tint des conférences avec Paul le Borgne. Mais celui-ci ne se laissa pas gagner. Héraclius

le renvoya dans son île et adressa un édit à Arcadius, métropolite de Chypre, condamna Paul comme chef des acéphales et défendant d'enseigner qu'il y eût deux opérations dans le Christ[20].

(4) Au printemps de 626, pendant que se déroulait une double attaque sur Constantinople menée par les Avars et les Perses, Héraclius décidait audacieusement, au lieu de défendre la capitale, d'aller porter la guerre, avec le concours des peuples du Caucase, dans le coeur même de l'empire perse. Débarqué au Lazique, il mena, au milieu de ses soucis militaires, des négociations avec Cyrus, évêque de Phasis. Le patriarche Sergius, à qui incombait la défense de la capitale, se porta là encore au secours de l'empereur. Il écrivit à Cyrus, en lui envoyant le libellus de Ménas; celui-ci lui répondit en lui donnant son appui au sujet du monénergisme, base de ralliement à l'empire[21].

Après sa victoire sur les Perses, Héraclius rétablit l'orthodoxie en Mésopotamie et entra en relation avec Athanase le Chamelier, patriarche jacobite d'Antioche depuis 595. Il lui adressa une profession de foi reconnaissant les deux natures du Christ mais une seule opération[22].

"Athanase, pour avoir conversé avec Héraclius à Hiérapolis en 629 et s'être montré d'un esprit assez conciliant, passait un peu partout pour le titulaire presque officiel et reconnu du patriarcat[23]".

Plusieurs évêques syriens ainsi que des moines se rallièrent au monénergisme officiel. En Arménie, à la suite d'un concile d'un mois à Théodosiopolis (633), on en vint à une union, sans qu'on voie clairement le rôle qu'y joua le monénergisme[24].

Le plus grand succès, du moins en apparence, de la politique religieuse fut l'acte d'union entre les théologiens monophysites d'Egypte et Cyrus, patriarche orthodoxe d'Alexandrie, célébré solennellement le 3 juin 633. Ce Cyrus était l'ancien évêque de Phasis en Lazique, dont Héraclius avait sans doute admiré les qualités de négociateur et qu'il avait envoyé en Egypte avec tous les pouvoirs, en le nommant patriarche d'Alexandrie, préfet d'Égypte et gourverneur militaire[25].

Cyrus s'empressa de notifier à l'empereur et au patriarche Sergius, en l'exagérant, le succès qu'il venait de remporter. Mais à Alexandrie les monophysites se disaient entre eux, dans les tavernes et les bains: "Ce n'est pas nous qui allons au concile de Chalcédoine, c'est le concile de Chalcédoine qui vient à nous[26]". V. Grumel écrit: "En Egypte, le succès de 633 n'a pas eu de lendemain... En Pa-

lestine, Héraclius avait bien réussi à établir un épiscopat monénergiste, mais dans le camp chalcédonien. En Syrie, il avait gagné plusieurs monastères monophysites, et c'était tout... la masse monophysite avait partout résisté[27]".

3: Période de transition (634-638): opposition de Sophronius, intervention d'Honorius.

Jusque là, la politique que Sergius menait de concert avec Héraclius obtenait, en apparence du moins, le ralliement des monophysites, en Arménie, en Syrie et en Egypte, et par là consolidait l'empire en face de ses ennemis; il ne se trouvait personne à l'intérieur de l'orthodoxie pour la contester. Citant le fabuliste La Fontaine, L. Duchesne écrit: "Mais quelqu'un troubla la fête"[28]. L'opposition vint du moine Sophronius.

Entre 578 et 582, avec Jean Moschus, Sophronius avait parcouru l'Egypte et la Palestine, en y incluant la région du Sinaï, où Moschus vécut une dizaine d'années. Sophronius, lui, était entré au monastère Saint-Théodore près de Jérusalem. Sa naissance et ses premières années passées en Syrie, les séjours prolongés qu'il avait faits à Alexandrie lui avaient donné une bonne connaissance du monophysisme. Dans la capitale de l'Egypte, sous Jean l'Aumônier,

il fut témoin des tractations qui aboutirent à l'union, encouragée par le préfet Nicétas, des branches copte et syriaque de l'Eglise monophysite.

Avec Moschus il fut un voyage à Rome. LA Moschus rédigea le Pré Spirituel qu'il dédia à son disciple et ami. Moschus une fois mort (619), Sophonius ramena son corps au monastère Saint-Théodore de Jérusalem, incapable, à cause des incursions ennemies, d'exécuter ses dernières volontés qui étaient de reposer au Sinaï. Pendant l'occupation perse, puis sous l'administration byzantine, c'est dans ce monastère qu'il vécut plusieurs années[29]. Mais la correspondance de Maxime le Confesseur nous apprend sa présence probable dans un monastère d'Afrique pendant que Sergius et ses amis préparaient leur nouvelle doctrine[30].

Déjà octogénaire, il entendit parler en 633 des discussions visant à une union entre Cyrus et les théologiens, ce qui le décida à se rendre encore une fois à Alexandrie. Il eut une entrevue avec Cyrus qui lui fit voir le texte de l'acte d'union et il s'efforça en vain de le dissuader de son projet[31].

Emportant avec lui un exemplaire du texte, il s'embarqua pour Constantinople, afin de poursuivre ses efforts auprès de Sergius[32]. Il y obtint un certain succès, car Sergius,

après consultation du Synode permanent, décida d'imposer le silence sur la question d'une ou de deux opérations: il n'y a qu'un seul opérant dans les opérations divines et humaines du Christ[33]. Ce décret, Psèphos[34], fut confirmé par un édit d'Héraclius. Sophronius, qui semble en avoir été apaisé, retourna à Jérusalem où il fut bientôt élu patriarche (fin 633-début 634), alors que les Arabes envahissaient la Palestine[35].

Sergius, suivi par Héraclius, renonçait donc, devant la première contestation qui se présentait, aux positions soutenues depuis plus de dix ans. Il gardait sa préférence pour l'unique opération mais prescrivait le silence sur la question des opérations, afin de ne pas ruiner les résultats politiques récents si laborieusement obtenus. D'autant plus que la menace musulmane grandissait aux frontières de l'empire.

Connaissant les convictions de Sophronius, qui était revêtu d'un nouveau prestige par sa promotion au patriarcat, Sergius se décida à écrire au pape Honorius, jusque là étranger à ces questions orientales. Il devancerait son adversaire dont il connaissait l'attachement à Rome et qui ne manquerait pas d'y chercher un appui. Sergius a dû écrire au début de 634, avant la publication de la lettre synodale de Sophronius.

La lettre de Sergius[36] faisait le récit des événements en insistant sur le succès des efforts du patriarche et de l'empereur pour ramener les hérétiques à accepter le concile de Chalcédoine (en réalité, l'union d'Alexandrie taisait le nom du concile). Sophronius, fauteur de trouble et obstacle à l'union, n'avait pas pu lui citer un seul Père qui eût admis deux opérations dans le Christ. Sergius avait donc décidé de faire cesser les discussions et d'interdire à la fois l'expression 'unique opération' et l'expression 'deux opérations'. Selon lui, toute opération, soit divine, soit humaine, provient sans division d'un seul et même Verbe fait homme. Sergius cite pourtant le Tome de Léon à Flavien: " ἐνεργεῖ ἑκατέρα μορφή ", qui, en donnant un rôle de principe à chaque nature, enseignait la dualité des opérations; W. Elert pense que Sergius prenait les deux mots 'ἑκατέρᾳ μορφῇ' au datif instrumental[37], transférant ainsi au Verbe le rôle de principe joué par les natures.

La lettre de Sergius fait apparaître, comme en marge, la question de l'unique volonté du Christ: "il est impossible que le même sujet ait à la fois deux volontés contraires", ce qui découlerait de l'admission de deux opérations; l'humanité du Christ était mue par Dieu, θεοκίνητος.

Honorius félicita Sergius de son zèle pour l'union et l'approuva d'interdire la nouvelle expression qui troublait les simples. La question d'une ou de deux opérations relève des grammairiens, non de lui; il ne perçoit rien à son sujet dans les saintes Écritures et elle ne peut que troubler les fidèles. Le même Christ accomplit les oeuvres divines par la médiation de l'humanité, et les oeuvres humaines de la chair assumée. De ce fait, Honorius tire une conclusion qui rejoint la position de Sergius: il n'y a en Jésus-Christ qu'une seule volonté[38]. C'est sur cette expression, écrite comme en passant dans un document portant sur la question de l'opération, qu'allaient se concentrer les débats ultérieurs et s'exaspérer les passions pendant de longues années.

Dans une seconde lettre à Sergius, le pape mentionne qu'il a écrit à Sophronius et à Cyrus de s'abstenir de parler des opérations et de les compter. Mais dans cette lettre, s'il interdit l'explicitation du nombre des opérations, il reconnaît quoad rem la dualité: la nature divine opère ce qui est divin et la nature humaine ce qui est de la chair, sans division ni mélange[39].

Sophronius, une fois patriarche, après consultation de ses suffragants, envoya au pape et aux autres patriarches une lettre synodale, profession de foi et examen

des doctrines hérétiques[40]. A un exposé sur la Trinité fait suite un développement sur l'Incarnation, où se retrouvent les formules chalcédoniennes jointes aux formules cyrilliennes. Il n'y a qu'un seul opérant (ἐργάζόμενον), tantôt opérant comme Dieu et tantôt comme homme. La lettre se réfère à la fameuse formule du Tome à Flavien: "agit utraque forma" ("εἰ δύο τὰς κοινῶς ἐνεργούσας μορφάς"[41]); les opérations sont rapportées en deux groupes aux deux natures dont elles constituent un critère de distinction. Conformément à l'adjonction de Léon "cum alterius communione", Sophronius parle d'une συνέργεια des deux natures. Si le monénergisme peut s'accorder, comme le supposait l'acte d'union d'Alexandrie, avec le concile de Chalcédoine, il est incompatible, selon Sophronius, avec le Tome de Léon, interprétation officielle du Concile. La lettre synodale se soumet à la lettre de l'injonction de Sergius de ne dire ni "une" ni "deux" opérations[42]; mais elle pose le principe que le Christ opère selon la qualité naturelle de chacune de ses natures, ("κατὰ τὴν ἑκατέραν προσοῦσαν οὐσιώδη ποιότητα ἢ καὶ φυσικὴν ἰδιότητα"[43]), principe qui implique la doctrine des deux opérations. Pas plus que dans son entretien avec Sergius, Sophronius ne cite, dans la lettre, de témoignages patristiques en faveur de l'expression 'deux opérations'. Comme le document d'Alexandrie, cette lettre accepte la légitimité de

l'expression 'θεανδρικὴ ἐνέργεια' de Denys l'Aréopagite. Mais elle voit là un groupe spécial d'opérations du Christ, non la totalité des opérations regroupées en une unité. Ces opérations sont, en effet, divines ou humaines ou divines et humaines à la fois; et ce sont ces dernières qui sont nommées théandriques[44]. L'opération théandrique, qui est quelque chose d'hétérogène et de divers, relève à la fois des deux natures qui s'y manifestent sans confusion. La lettre synodale ne développe ses considérations qu'en relation avec le monénergisme; le problème de la volonté du Christ n'est pas abordé. Car Sophronius ne connaissait que la doctrine de l'acte d'union et non les lettres de Sergius et d'Honorius qui soulevaient la question de la volonté du Christ. Il n'a pas vu que la solution à la question des opérations entraînait une conséquence parallèle pour la question des volontés. Après la rédaction de sa lettre, Sophronius a dû se mettre à la recherche de textes patristiques diénergistes, car Etienne de Dor fait allusion, au concile du Latran, à un florilège de son patriarche formant deux livres et contenant six cents citations[45].

W. Elert croit que Sophronius pouvait être mû, dans son opposition au monénergisme, par des raisons autres que théologiques. Par l'acte d'union, le flot du mono-

physisme s'engouffrait dans l'Eglise impériale dont il connaissait la faiblesse de la façade chalcédonienne. Le siège de Jérusalem, château-fort chalcédonien traditionnel avec Rome, deviendrait isolé, encerclé, affaibli[46].

4. Apparition du monothélisme (depuis 638)

Héraclius continuait toujours de croire à une unité religieuse, ciment de l'empire devant les envahisseurs. Mais devant l'opposition publique du siège de Jérusalem au monénergisme, il modifia sa stratégie. En 638, il publia un édit dogmatique, l'Ecthèse, préparé dès 633 par le patriarche Sergius avec la collaboration probable de l'higoumène Pyrrhus, futur patriarche. Ce document marque la fin du monénergisme et le début du monothélisme proprement dit[47].

Pour éviter le scandale, il prescrit le silence sur la question du nombre des opérations en Jésus-Christ. Il ordonne de confesser qu'un seul et le même opère les oeuvres divines et les oeuvres humaines et que toute opération soit divine soit humaine procède du même Verbe incarné. Il ne faut reconnaître en Jésus-Christ qu'une seule volonté, formule reprise textuellement d'Honorius. Même Nestorius, qui enseignait la doctrine des deux Fils, n'a pas osé affirmer deux volontés contraires. En aucun temps la chair du Christ, animée d'une âme rationnelle, n'a produit son propre mouvement naturel séparément et d'elle-même contre le gré du Verbe de Dieu qui lui était uni hypostatiquement.

Honorius apparaissait couvrir l'Ecthèse de son autorité. Sergius a peut-être attendu après la mort du pape pour faire publier ce document qu'il avait tout lieu de croire qu'Honorius n'aurait pas approuvé; il semble, en effet, que dans la seconde lettre de celui-ci à Sergius, conservée partiellement, Honorius se rapproche de la position diénergiste de Sophronius et devient plus méfiant à l'égard du patriarche[48].

L'Ecthèse n'avait pas pour but de rallier les monophysites. Les tentatives de Sergius et d'Héraclius avaient échoué; c'est le camp chalcédonien qu'il fallait unifier. "On renonçait à l'unique opération, soit, mais on ramenait le principe d'unité à la source de l'opération, qui est la volonté. De la sorte, on évitait de se déjuger[49]". Si on abandonnait pour la forme la formule de l'unique opération ce n'était que pour sauvegarder la paix; on la disait affirmée par plusieurs Pères, tandis que la formule des deux opérations, à laquelle on en voulait, ne se trouvait, disait-on, chez aucun Père et faisait scandale. La formule de l'unique volonté, qui n'apparaissait que pour discréditer le diénergisme, pouvait en soi être prise au sens moral ou physique, comme dit V. Grumel. Mais le fait qu'on mettait l'unique volonté à la source des opérations laisse entendre qu'on considérait l'unité au sens "physique" c'est-à-dire comme une réalité interne constitutive du Chri[illegible] et

pas seulement comme une unité de 'volonté voulue', d'objet de volonté. C'est la connexion établie par Sergius dans l'Ecthèse entre volonté et opération qui a valu à la formule de l'unique volonté le sens "physique" qui l'a fait condamner[50].

L'année 638 est celle de la mort d'Honorius, de Sergius et de Sophronius. Deux synodes réunis successivement à Constantinople par Sergius puis par Pyrrhus, son successeur comme patriarche, approuvèrent l'Ecthèse. Les patriarches orientaux se rallièrent au monothélisme: celui d'Antioche, qui résidait dans la capitale, Sergius de Jaffa, successeur de Sophronius et Cyrus d'Alexandrie[51]. Pyrrhus poursuivait activement la propagande en faveur de la nouvelle doctrine.

Quant au pape Séverin, élu en octobre 638, il dut attendre jusqu'en 640 l'autorisation impériale pour être consacré. On avait fini par obtenir de ses apocrisiaires à Constantinople la promesse qu'ils tâcheraient de faire entrer le pape dans les vues de l'empereur. Mais Séverin mourut en août 640 sans voir, semble-t-il, pris position sur l'Ecthèse. Son successeur, Jean IV, dont on ne sait comment il obtint l'autorisation impériale nécessaire à sa consécration, réunit un synode pour condamner le monothélisme et en communiqua la décision à Pyrrhus et à

Héraclius[52]. Dans les derniers jours de sa vie, Héraclius, découragé, écrivait à Jean IV que l'Ecthèse était l'oeuvre de Sergius qui la lui avait signer à son retour d'Orient sans qu'il l'eût lui-même commandée[53].

Pour assurer sa succession, Héraclius associa ses enfants à l'empire en les faisant couronner par Sergius. Mais Constantin III, fils d'Eudoxie, et Héracléonas, fils de Martine, avaient chacun leurs partisans qui s'affrontaient et intriguaient. Héraclius mourut le 11 février 641, après un règne de trente ans, qui avait opéré un redressement de la situation politique mais dont la fin était assombrie par de nouveaux démembrements du territoire et de nouvelles querelles religieuses.

Constantin III déposa Pyrrhus pour l'appui qu'il fournissait à Martine. Le pape Jean IV écrivit au mouvel empereur; sa lettre défendait la mémoire d'Honorius et s'opposait à une interprétation de sa doctrine sur la volonté unique du Christ dans le sens de celle de Sergius; elle demandait qu'on enlevât des endroits publics le texte de l'Ecthèse, qui avait suscité des troubles en Occident.

Constantin donna une réponse positive au pape et voulut mettre un terme au monothélisme. Mais sa mort, survenue le 25 mai de la même année que celle d'Héraclius (641), ramena Pyrrhus, l'ami de Martine, sur le siège patriarchal.

L'armée entra alors en action; en fin de septembre, elle fit couronner Constant II (fils de Constantin III), alors âgé de douze ans, et exiler Martine avec son fils Héracléonas. Devant l'hostilité populaire, Pyrrhus renonça à sa charge et s'exila en Afrique. Le monothélisme de l'Ecthèse continua à être la doctrine officielle, soutenue par Paul, le nouveau patriarche[54].

Un disciple et ami de Sophronius, le moine Maxime, devint alors le champion de l'orthodoxie.

5. Maxime le Confesseur, adversaire du monothélisme

a. La jeunesse de Maxime[55]

Maxime, né vers 580, reçut l'éducation soignée des jeunes gens qui se destinaient au service impérial, à l'Église ou aux affaires. Il s'appliqua particulièrement à l'étude de la philosophie[56]. Il devint vers l'âge de trente ans, secrétaire de l'empereur. Son éducation et son séjour à la cour lui firent nouer des relations avec de hauts fonctionnaires; il leur restera lié par des relations épistolaires qui lui permettront de se tenir au courant des activités religieuses de la capitale, d'intervenir en faveur d'amis et de donner des conseils en matière de spiritualité et d'orthodoxie dogmatique.

Après quelques années de service, poussé sans doute par le goût de la solitude[57], il se retira dans un monastère à Chrysopolis, sur la côte asiatique, face à Constantinople. Une dizaine d'années après, nous le trouvons, pour un an ou deux, au monastère de Saint-Georges à Cyzique.

Pendant ce temps, il écrit les Centuries sur la charité. Il adresse à Jean le Cubiculaire une lettre qui constitue un petit traité sur la charité[58]. Avec un ami, l'évêque Jean, il réfléchit sur des passages difficiles de saint Grégoire de Nazianze et du Pseudo-Denys l'Aréopagite,

préoccupé de réfuter les thèses origénistes sur l'unité de tous les êtres intelligibles antérieure à la création du monde matériel, tout en donnant une place dans la tradition monastique aux éléments assimilables de la pensée du maître alexandrin. Le résultat de ces discussions deviendra la collection des Ambigua, rédigée plus tard, en Afrique.

La question des opérations et des volontés du Christ, qui fait l'objet des démarches contemporaines de Sergius et d'Héraclius pour se gagner les faveurs des monophysites, ne préoccupe pas encore Maxime. Il emploie lui-même des expressions qui apparaîtront plus tard dangereuses. Aussi dans sa Lettre à Jean sur la charité, il écrit que par cette vertu, la gnomè (volonté libre: terme polyvalent qu'il devra par la suite examiner avec plus d'attention) se soumet à la raison et à la nature; par là, "de même que nous avons tous une seule nature, ainsi nous pouvons aussi avoir une seule gnomè et une seule volonté avec Dieu et les uns avec les autres"[59]. Dans les Ambigua, il parle, à propos de la béatitude céleste, d'une seule opération de Dieu et de ceux qui sont dignes de Dieu, ou plutôt de Dieu seul, grâce à la totale "pénétration" (périchorèse) de lui-même qu'il réalise en eux[60]. Maxime ne voit pas de danger dans l'emploi des expressions

"une seule volonté" et "une seule opération" qui sonnent comme les formules monénergistes et monothélites que répand Sergius. Il devra plus tard faire plus de lumière en ces questions, préciser son vocabulaire et même se justifier en expliquant son langage antérieur[61].

b. Maxime s'établit en Afrique

Vers 626, Maxime qui[a] atteint la maturité dans une studieuse solitude, doit quitter le monastère de Saint-Georges devant l'avance des troupes perses en Asie Mineure. En se dirigeant vers l'Afrique du nord, il fait probablement un arrêt dans l'île de Crète, où il a une discussion avec des évêques sévériens sur leur doctrine de l'unique volonté et de l'unique opération en Jésus-Christ[62]. Peut-être s'arrête-t-il aussi à Chypre et y fait-il la connaissance du prêtre Marin, auquel il écrira plus tard de longues lettres.

Par les relations qui s'établirent en Afrique entre Maxime et Sophronius, on peut conclure que l'arrivée du Confesseur en cette région se situe vers les années 628-630. Il y a vécu, selon son témoignage, dans une même communauté avec Sophronius et des moines étrangers pendant que Sergius et ses amis préparaient leur nouvelle doctrine[63]. Les moines de cette communauté portaient le surnom d'Eucratades (" οἱ ἐπίκλην Εὐκρατάδης [63a]) mot dérivé, semble-t-il, d'Eucratas,

surnom de Sophronius[64]. Ce dernier en était probablement le chef, vu que Maxime, dans un traité adressé à Pierre l'Illustre, le nomme "père", "maître" et "abbé"[65]. Dans une lettre au même destinataire, Maxime mentionne la présence de Sophronius à Alexandrie, peu avant le pacte d'union conclu par Cyrus avec les monophysites. Il décrit les supplications mêlées de larmes de Sophronius, prosterné aux pieds du patriarche d'Alexandrie, pour le détourner de soutenir les doctrines de l'impie Apollinaire[66]. Maxime était-il à Alexandrie avec Sophronius? On ne peut se baser sur la description du comportement de Sophronius pour l'affirmer; elle n'est pas nécessairement d'un témoin oculaire: les humbles prostrations faisaient partie du cérémonial byzantin connu de Maxime[67]. Dans la Dispute, pour dégager Sophronius de l'accusation d'avoir soulevé la question des opérations du Christ à un moment inopportun, Maxime mentionne diverses démarches de Sergius antérieures à la première protestation de Sophronius. La question répétée de Maxime à Pyrrhus dans la Dispute: "Où était alors Sophronius?[68]" semble être une question "rhétorique" signifiant: "Je sais bien, moi, où il était; il habitait alors avec moi!" Maxime décrit une entrevue de Sophronius avec Sergius, dans laquelle le moine adopte,

devant le patriarche de Constantinople, la même attitude que devant la patriarche d'Alexandrie[68a]. Les deux entrevues mentionnées eurent lieu en 633, l'année du pacte d'union. Peu après, Sophronius fut élu patriarche de Jérusalem. Sa cohabitation avec Maxime, dans le même monastère africain, avait donc pris fin auparavant; mais elle avait dû s'étendre sur une période d'une certaine longueur pour que se vérifient les qualificatifs de "père" et de "maître" que Maxime attribue à Sophronius, ce qui fait supposer que Maxime est arrivé en Afrique vers les années 628-630[69]. Il y garde encore la nostalgie de son monastère de Saint-Georges à Cyzique[70] et de ses entretiens avec l'évêque Jean[71] et il désire y retourner si la menace des barbares qui l'ont contraint de passer la mer vient à cesser[72].

Tout en continuant de mener la vie monastique, Maxime joue le rôle de conseiller vis-à-vis de hauts fonctionnaires et magistrats. Il adresse un traité anti-sévérien à Pierre l'Illustre, stratège de Numidie[73]; dans une lettre à caractère dogmatique, il lui recommande de s'entremettre auprès du patriarche d'Alexandrie en faveur du diacre Côme, ancien hérétique[74]. Après que Pierre lui ait demandé son avis sur le comportement à adopter vis-à-vis de Pyrrhus, ancien patriarche de Constantinople, Maxime lui répond qu'on ne doit pas donner le titre de Très Saint

à un homme qui a perdu toute sainteté en sortant de l'Eglise[75]. Il écrit à Georges, éparque d'Afrique, une lettre pour le soutenir dans ses épreuves[76]. Il conserve encore des relations épistolaires avec des personnages de la cour, notamment avec Jean le Cubiculaire; il lui parle des difficultés dans lesquelles se trouve ges à propos d'une lettre reçue de la régente Martine, qui semble favoriser les monophysites, au grand scandale de la population attachée à l'orthodoxie[77], et il lui demande d'user de son influence en faveur de l'éparque relevé de ses fonctions[78].

c. Maxime et le monénergisme

Dans son monastère africain, Maxime écrit les Questions à Thalassius, étrangères à la polémique dogmatique, où il fait l'exégèse de passages scripturaires. Il condense par écrit le fruit de ses méditations commencées à Cyzique: c'est la deuxième partie des Ambigua[79]. S'il s'occupe aussi de questions polémiques, c'est pendant longtemps contre le monophysisme sévérien, qui voyait croître ses effectifs en Afrique par l'arrivée de réfugiés venus des provinces orientales envahies par l'ennemi.

C'est peu après la contestation de Sophronius contre les doctrines nouvelles que Maxime prend lui-même position. Pour tous deux, c'est de la question des opérations du

Christ et non encore de ses volontés qu'il s'agit.

Pyrrhus, encore moine à Constantinople, appuie le patriarche Sergius. Après l'acte d'union d'Alexandrie et les autres rapprochements provoqués entre les orthodoxes et les monophysites par l'action d'Héraclius, l'intervention de Sophronius est venue remettre en question cette paix religieuse superficielle. Sergius a décidé d'empêcher les discussions sur le sujet en promulgant un décret (ψῆφος) qui interdisait la mention soit d'une soit de deux opérations dans le Christ; il permettait de dire seulement que Jésus-Christ, le Fils unique, opérait ce qui est divin et humain comme procédant de l'unique Verbe de Dieu incarné. Pyrrhus écrit à Maxime pour gagner son appui à la politique de Sergius. Dans sa réponse, Maxime prodigue les louanges à son correspondant et au patriarche. Selon lui, le décret de Sergius maintient la vérité face à l'erreur en rejetant la doctrine monénergiste du pacte d'union[80]. Maxime laisse dans l'ombre le fait que Sergius demeure monénergiste de coeur: selon le patriarche, la dualité d'opérations n'est soutenue par aucun Père et elle implique deux volontés contraires en Jésus-Christ; tandis qu'il ne repousse l'idée d'une unique opération que parce qu'elle scandalise certaines personnes.

Maxime ne veut voir dans le décret que le rejet de la position erronée de l'acte d'union d'Alexandrie, sans considérer l'inconsistance des motifs opportunistes de Sergius. Ce décret est un document officiel; Sophonius, dans sa lettre synodale, et Maxime, dans sa réponse à Pyrrhus, se soumettent, semble-t-il, à la lettre de l'interdiction: les mots "une" ou "deux" n'apparaissent pas. Sophronius affirme pourtant le principe philosophique sous-jacent à la question, dans lequel est implicitement contenue l'affirmation de la dualité des opérations: l'unique Fils, le Christ, opère les choses élevées et les choses humbles selon la qualité naturelle de chacune de ses deux natures[81]. Maxime, quant à lui, écrit que "ce qui est composé de diverses choses, en vertu d'une union par rapprochement naturel, conserve inchangées les natures et préserve non diminuées les puissances qui les constituent, en vue de l'accomplissement d'une seule oeuvre". En posant un lien necessaire entre les natures et les puissances, il pose lui aussi le principe d'où découle la doctrine des deux opérations naturelles. Mais c'est le mot 'δύναμις' qui apparaît et non le mot 'ἐνέργεια' . Sous ce dernier mot, se cache une ambiguïté au sujet de laquelle Maxime demande des explications à Pyrrhus: quelle est la nature de l'ἐνέργεια ? de combien de manières se dit-elle? Il en est

de même du mot 'ἐνέργημα' : en quoi sa signification diffère-t-elle de celle des mots 'ἔργον' et 'πρᾶξις' ? Maxime avoue ne pas le savoir encore avec précision[82].

La Lettre à Pyrrhus est de la fin de 633 ou du début de 634. La Lettre synodale de Sophronius a dû parvenir peu après à la connaissance de son ami d'Afrique et stimuler sa réflexion sur les questions christologiques controversées. La première partie des Ambigua[83] a été écrite par la suite; elle contient des textes précis sur les deux opérations naturelles. En demeurant dans des natures distinctes et opposées par leurs caractéristiques (impassible et passible, immortelle et mortelle, intelligible et visible), dit Maxime, le Christ opérait selon ces natures; mais chacune d'elle imprimait sa marque propre à l'opération qui relevait de l'autre nature: il opérait les choses de la chair divinement et les choses divines charnellement. La puissance naturelle est constitutive de l'οὐσία dont elle fournit la démonstration; un lien indissoluble existe entre la nature et l'opération, appelée aussi puissance ou mouvement; rien n'existe sans son opération naturelle. L'opération conserve toujours son λόγος, correspondant à l'οὐσία à laquelle elle se rattache, mais revêt un τρόπος, un mode nouveau, du fait de sa conjonction avec l'autre opération naturelle dans

la personne du Verbe incarné. Maxime fournit une longue explication du passage du Pseudo-Denys sur l'opération théandrique, appui principal de l'acte d'union monénergiste d'Alexandrie. Il ne respecte plus le décret de Sergius qui interdisait la discussion sur l'une ou les deux opérations[84].

D. Maxime et le monothélisme

La période qui s'écoule de 634 à 638 constitue un stade de transition entre le monénergisme officiel qui a pris fin avec le décret de Sergius, et le monothélisme imposé par l'Ecthèse d'Héraclius (638). La question de l'unique volonté apparaît marginalement dans la lettre de Sergius au pape Honorius et dans la réponse de celui-ci; mais peu à peu elle va se trouver à l'avant-plan. Maxime est au courant de l'évolution des idées dans la capitale. Il connaît les tergiversations de Sergius au sujet de la volonté du Christ; dans la Disputé, il décrit son instabilité doctrinale[85]. Dans les écrits de Maxime apparaît maintenant le texte de saint Grégoire de Nazianze sur lequel s'appuient les monothélites: "Son vouloir n'est en rien contraire à Dieu, tout divinisé qu'il est"[86]. Ce n'est qu'au printemps de 640 que Maxime prit connaissance du texte de l'Ecthèse, pourtant promulguée en 638. Des amis de Cons-

tantinople lui en envoyèrent une copie après le départ des apocrisiaires du Saint-Siège, qui négociaient depuis deux ans, dans la capitale, l'autorisation de faire consacrer le pape Séverin. Nous connaissons ces détails par une version latine partielle d'une lettre de Maxime à l'abbé Thalassius[87]. Sherwood place en 640, avant la connaissance de l'Ecthèse par Maxime, le Tome dogmatique au prêtre Marin[88]. Ce long traité comporte trois parties. Dans la première, Maxime commente quelques passages d'Anastase, ancien patriarche orthodoxe d'Antioche, tirées de son ouvrage Contre l'Arbitre (c'est-à-dire contre Jean Philopon). Anastase confesse que les opérations sont naturelles et ne se confondent pas entre elles et pourtant il parle d'une unique opération à cause de l'union. Maxime ne fait pas reproche à Anastase d'employer à la fois les mots "une" et "deux". Plus tard, dans la Dispute, il se refusera pour sauvegarder l'unité de la personne à parler d'une opération unique. En second lieu vient un long commentaire du passage de Grégoire de Nazianze sur la volonté divinisée du Christ. Maxime adopte une position anti-monothélite manifeste. En troisième lieu, la lettre du pape Honorius à Sergius reçoit une interprétation orthodoxe dithélite. Maxime termine sa lettre en invitant Marin à en communiquer le

contenu à son évêque, le protecteur de notre foi irréprochable et orthodoxe. Sherwood voit là un indice que Maxime a conscience de prendre position dans une question controversée. Ce document de 640 est le premier écrit anti-monothélite datable de Maxime[89].

Après l'Ecthèse, la lutte est engagée ouvertement entre et Constantinople. Le pape Jean IV demande au fils d'Héraclius, Constantin III, qui lui succède pour peu de temps, la révocation de l'édit de son père. Après Jean IV, le pape Théodore écrit à l'empereur Constant II son étonnement que Pyrrhus, successeur de Sergius au patriarchat, ait été déposé au profit de Paul, non pour hérésie (c'est lui que le pape nomme comme auteur de l'Ecthèse), mais pour avoir déplu au peuple; Pyrrhus doit être envoyé à Rome et privé du titre de Très Saint. Sur les entrefaites, le patriarche déposé cherche lui aussi refuge dans la tranquille Afrique. Maxime, qui a des contacts avec Rome, écrit à Pierre l'Illustre de refuser à Pyrrhus le titre de Très Saint. Dans cette lettre de 643-644, que V. Grumel appelle le premier document anti-monothélite de Maxime[90], Sherwood voit plutôt le premier texte dans lequel le Confesseur "passe d'une considération purement théologique à l'arène concrète de la vie et des personnalités ecclésiastiques"[91].

Maxime est devenu le coryphée de la résistance aux doctrines soutenues par Constantinople. Il multiplie dès lors les traités dithélites, répétant inlassablement les mêmes arguments. La Dispute qu'il tient en 645 avec Pyrrhus, devant les évêques et personnalités d'Afrique, et qui aboutit à l'abjuration de l'ex-patriarche, produit une grande impression. Des conciles provinciaux se réunissent en Numidie, dans le Byzacène, la Mauritanie et l'Afrique proconsulaire, pour condamner les nouveautés doctrinales; on écrit au pape Théodore, au patriarche Paul; on adresse des requêtes à l'empereur en vue de faire abolir l'Ecthèse[92]. Des traités écrits par Maxime à cette époque le plus important est celui qu'il adresse à Marin, placé par Migne en tête du tome 91 de la Patrologie grecque: il contient une analyse psychologique détaillée des actes de la volonté, précédée d'un court résumé de doctrine spirituelle; en quoi Maxime montre que spiritualité et dogmatique forment, dans sa pensée, un tout cohérent.[92b]

Bientôt après la Dispute, Maxime se trouvait à Rome, en même temps que Pyrrhus, venu abjurer ses erreurs entre les mains du pape Théodore (642-649). L'opposition au monothélisme officiel grandissait en Occident; de plus, le préfet d'Afrique, Grégoire, se rebellait contre le pouvoir impérial; pour peu de temps, il est vrai, car il

mourut en 647 en combattant les envahisseurs arabes. Constant II crut calmer les esprits en faisant enlever l'Ecthèse des portes de Sainte-Sophie et en promulgant, à l'instigation du patriarche Paul, le Typos (648), qui interdisait de disputer au sujet d'une ou de deux opérations, d'une ou de deux volontés en Jésus-Christ. Ce n'était pas une simple profession de foi comme l'Ecthèse, mais un édit comportant des sanctions pénales. La question dogmatique n'en était pas pour autant réglée: on taisait à la fois l'erreur et la vérité[93]. Le nouveau pape Martin I, sacré en mai 649, sans l'assentiment impérial, convoqua au Latran un concile de cent cinq évêques occidentaux. Maxime se trouvait à Rome avec des moines grecs exilés, qui servaient au concile de traducteurs et de "recherchistes". Il y avait, en effet, dans cette ville au moins trois monastères d'Orientaux dont les abbés sont nommés dans les actes de la 2e session du concile, Georges, Thalassius, Jean; un autre abbé, Théodore, mentionné aussi comme chef d'une laure africaine, n'était sans doute pas venu à Rome seul[94]. Avec ces moines grecs, Maxime travaillait probablement à constituer un florilège orthodoxe de citations patristiques. Peut-être est-ce lui qui a souscrit aux actes conciliaires comme Maximus humilis monachus[95]. En tout cas, le concile adopte la doctrine et

la terminologie dont il s'est fait depuis plusieurs années le propagandiste. Il est très probable qu'il est l'auteur des canons X et XI qui portent sa marque[96] et dont la gaucherie du texte latin manifeste qu'il s'agit d'une traduction d'un original écrit en grec[97].

e. La fin de Maxime[98]

Pendant encore plus de trois ans après le concile du Latran, Maxime put continuer son activité à Rome ou dans les environs. Mais le concile, bien qu'il eût rejeté la responsabilité de l'Ecthèse et du Typos sur les patriarches de Constantinople, avait suscité la colère de l'empereur. "Héraclius, qui était un homme mûr, écrit L. Duchesne, avait bien senti que de telles questions ne se traitaient pas par des moyens de police; Constant II, tout jeune prince, très fier de son autorité, n'admit pas qu'on lui résistât, même dans le domaine religieux[99]". L'exarque Olympius, qu'il envoya à Rome, profita de l'état d'esprit qui y régnait pour soulever l'Italie contre le pouvoir central. Mais finalement, après la mort d'Olympius et l'échec de la révolte, Martin I et Maxime furent arrêtés à peu près en même temps, en juin 653. A Constantinople, en 655, on fit d'abord au Confesseur un procès politique pour avoir détourné le préfet de Numidie de secourir l'Egypte envahie par les

Arabes et pour avoir favorisé la rébellion de Grégoire, exarque d'Afrique, mais vite l'accusation se porta sur la question christologique. "Alors que Martin avait été jugé au plus vite sans prêter attention à ses convictions religieuses, le gouvernement déploya les plus grands efforts pour amener à son point de vue Maxime, le chef spirituel de l'orthodoxie grecque[100]". Il comparut devant les patriarches de Constantinople et d'Antioche. On l'exila à Byzia. Un an après (656), il y reçut la visite de Théodose, archevêque de Césarée de Bithynie, et de hauts fonctionnaires impériaux, avec lesquels il engagea une controverse victorieuse. Ramené à Rhégium, près de la capitale, il refuse de communier avec l'empereur. Exilé de nouveau, à Sélembria puis à Perbéra, ramené en 662 à Constantinople pour un second jugement devant un concile ouvertement monothélite, Maxime demeurait immuable. Même Rome ne se souciait pas de lui; les apocrisiaires du pape Eugène I pactisaient avec Pyrrhus redevenu patriarche, et c'est l'opposition du clergé et du peuple de Rome qui empêcha le pape de succomber aux manoeuvres impériales. Livré aux officiers civils, Maxime se vit couper la langue et la main droite, qui lui avaient servi à soutenir l'orthodoxie; deux de ses fidèles compagnons, du nom d'Anastase, subirent le

même sort. Puis ce fut l'exil final au Lazique, dans la région du Caucase. Le Confesseur y mourut le 13 août 662, donnant par sa constance dans les épreuves la preuve de la fermeté de ses convictions touchant la doctrine qu'il avait défendue par sa parole et ses écrits.

Notes du chapitre I

1 Cf. G. Ostrogorsky, Histoire de l'État byzantin, p. 113.

2 Cf. G. Ostrogorsky, op. cit., p. 115-116; L. Bréhier, dans Histoire de l'Église (Fliche-Martin), t. 5, p. 75-77.

3 Cf. G. Ostrogorsky, op. cit., p. 124; L. Bréhier, op. cit., p. 80-85.

4 Cf. G. Ostrogorsky, op. cit., p. 125-128.

5 L. Duchesne, L'Église au VIe siècle, p. 382; sur la guerre contre les Perses et les Avars, cf. G. Ostrogorsky, op. cit., p. 128-134; L. Bréhier, op. cit., p. 90-101.

6 Cf. G. Ostrogorsky, op. cit., p. 140-141, 145ss.; L. Bréhier, op. cit., p. 127-130.

7 Cf. W. Elert, Der Ausgang, p. 214.

8 Sur les différents courants du monophysisme, cf. H.G. Beck, Kirche und theologische Literatur, p. 387-394; 287-291.

9 H.-L. Marrou, Nouvelle Histoire de l'Église I. Des origines à saint Grégoire le Grand (Daniélou-Marrou), p. 412.

10 Cf. W. Elert, op. cit., p. 199-200, 215.

11 Cf. Théophane, Chronographia, PG 108, 680A; Anastase le Sinaïte, Sermo III, PG 89, 1153C-D; L. Bréhier, op. cit., p. 112.

12 Cf. L. Bréhier, op. cit., p. 86.

13 "Eulogios von Alexandrien Über Trinität und Incarnation", Theol. Quartalschrift 78 (1896) p. 353-401. L'authenticité en est douteuse: cf. L. Duchesne, L'Église au VIe siècle, p. 392; Epifanovitch les attribue à Épiphane de Chypre, qui vivait à la fin du 7e siècle (cf. H.G. Beck, op. cit., p. 382, n.1).

14 Fragm. dans Mansi XI, 525C-D, 529-536; cf. 528.

15 Cf. Disp. 332B-333A. Sur ces démarches, cf. W. Elert, op. cit., p. 187-188; la note de H. Leclerq dans Hefele-Leclerq, Histoire des Conciles III, 1, p. 319-320; V. Grumel, "Recherches", EO 27 (1928) p. 258-274.

16 "Sophrone le Sophiste et Sophrone le Patriarche", Rev. de l'Orient Chrétien 8 (1903) p. 48, cité par W. Elert, Der Ausgang, p. 190.

17 V. Grumel, "Recherches", EO 27 (1928) p. 262-265; W. Elert, op. cit., p. 185-190.

18 Cf. art. "Théodore de Pharan", Dict. de th. cath. 15, col. 279-280.

19 L. Bréhier les rattache à Paul de Samosate: cf. op. cit., p. 113; W. Elert, avec plus de vraisemblance, à Paul le Noir: cf. op. cit., p. 104, 214, 220; de même L. Duchesne, L'Église au VIe siècle, p. 394.

20 Cf. Mansi XI, 526 et 529; Hefele-Leclerq, Histoire des Conciles III, 1, p. 333-334.

21 Texte de Sergius dans Mansi XI, 525-527; réponse de Cyrus, ibid., 560-561.

22 Cf. L. Bréhier, Histoire de l'Église (Fliche-Martin) t. 5, p. 115.

23 J. Pergoire, L'Église byzantine, p. 149. Les sources byzantines exposent diversement le comportement d'Athanase; cf. Bréhier, op. cit., p. 115-116. Grumel écrit: "Les éléments d'information font défaut pour connaître et apprécier le rôle d'Athanase Camélarios dans l'affaire du monothélisme": EO 27 (1928) p. 276.

24 Cf. L. Bréhier, op. cit., p. 116-117.

25 Cf. Mansi X, 561D-568B.

26 Théophane, Chronographia, PG 108, 660B.

27 V. Grumel, "Recherches" EO 29 (1930) p. 18.

28 L'Église au VIe siècle, p. 402.

29 Cf. L. Bréhier, op. cit., p. 118-119; les notes de H. Gelzer dans son édition de Leontios von Neapolis, Leben des hl. Iohannes des Barmherzigen Erzbischof von Alexandrien, Fribourg i. B.-Leipzig 1893, p. 117-120.

30 Lettre à Pierre l'Illustre, PG 91, 142A.

31 Sur l'entrevue, cf. Maxime, Lettre à Pierre l'Illustre, PG 91, 142-143; Lettre de Sergius à Honorius, Mansi XI, 532-533.

32 Sur cette entrevue, cf. Lettre de Sergius à Honorius, Mansi X, 536-538; Dispute, 333B.

33 Sur les résultats obtenus par Sophronius, cf. Grumel, EO 28 (1929) p. 21-23.

34 Cf. Mansi XI, 533 C8-533E10.

35 Cf. L. Bréhier, op. cit., p. 120-121.

36 Cf. Mansi X, 529-537.

37 Cf. W. Elert, Der Ausgang, p. 239.

38 Mansi XI, 540 B-C.

39 Fragments de la 2e lettre d'Honorius à S., Mansi XI, 580.

40 Cf. Mansi XI, 461-510 et PG 87, 3, 3147-3200.

41 Mansi XI, 481A; PG 87, 3, 3169B.

42 Cf. Grumel, "Recherches", EO 28 (1929) p. 26.

43 Mansi XI, 480B; PG 87, 3, 3168B.

44 PG 87, 3177B-C; Mansi XI, 488D. J. Pierres croit que, même si Sophronius ne qualifie explicitement de théandriques qu'un groupe d'opérations du Christ, implicitement, il les considère toutes comme telles, parce qu'elles sont toutes régies par la divinité: cf. S. Maximus princeps, p. 17, n. 56. Mais Pierres ne distingue pas, ni non plus Sophronius lui-même, le Verbe en sa nature divine et le Verbe comme hypostase assumant la nature humaine: être régi par la nature divine et être régi par le Verbe comme tel n'a pas le même sens.

45 Cf. Mansi X, 896A. Sur ce florilège, cf. F. Diekamp, Doctrina Patrum, p. LX-LXI.

46 Cf. Der Ausgang, p. 216.

47 Sur le texte de l'Ecthèse, cf. Mansi X, 991-998.

48 Cf. H.G. Beck, Kirke und theol. Lit., p. 294; V. Grumel, "Recherches", EO 28 (1929) p. 277-282.

49 V. Grumel, "Recherches", EO 29 (1930) p. 18-19.

50 V. Grumel, ibid., p. 27.

51 Cf. L. Bréhier, op. cit., p. 132-133.

52 Cf. L. Bréhier, op. cit., p. 133-134.

53 Cf. Mansi XI, 9; Bréhier, op. cit., p. 134.

54 Cf. Bréhier, op. cit., p. 141-145; G. Ostrogorsky, Histoire de l'État byzantin, p. 141-144.

55 Pour la biographie de Maxime, voir P. Sherwood, "Notes on Maximus the Confessor", The American Benedictine Review 1 (1950) p. 347-356, et Date-List, p. 1-22; Sherwood s'appuie sur les travaux d'E. Montmasson ("La chronologie de la vie de saint Maxime le Confesseur", EO 13 (1910) p. 149-154), de R. Devreesse ("La vie de saint Maxime le Confesseur et ses recensions", Analecta Boll. 46 (1928) p. 5-49; "Le texte grec de l'Hypomnesticum de Théodore Spoudée", Analecta Boll. 53 (1935) p. 38-80; "La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé des Juifs et de Samaritains à Carthage en 632",

Rev. des Sc. Rel. 17 (1937) p. 25-35), de V. Grumel ("Notes d'histoire et de chromologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur", EO 26 (1927) p. 24-32), de H. U. von Balthasar (Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner: Höhe und Krisis der griechischen Weltbild, Fribourg 1941). Voir aussi L. Thunberg, Microcosm and Mediator, p. 1-7 et la seconde édition de Kosmische Liturgie, 66-74.

56 "Maxime est un philosophe. Ses ouvrages... révèlent un tempérament de dialecticien; le nom de philosophe lui est donné à plusieurs reprises dans l'Hypomnesticon... Parfaitement au courant de la tradition, - les nombreuses citations qu'il lui emprunte en sont un témoin- il semble que Maxime ait voulu faire autre chose que manier l'argument d'autorité; il essaya de fixer les termes techniques nécessaires à l'explication du dogme. Auprès des monophysites, l'épithète de philosophe valut à Maxime une mauvaise réputation. Pour Michel le Syrien, Maxime est un platonicien dangereux, un hérétique retors..": R. Devreesse, "La vie de s. Maxime le C. et ses recensions", Anal. Boll. 46 (1928) p. 14, n.2.

57 La Vita, PG 90, 72D, met cette décision en relation avec l'apparition de ce qu'on appellera plus tard l'hérésie monothélite. Mais les écrits contemporains de Maxime ne permettent pas de déceler une attention portée à cette question. Cf. V. Grumel, "Notes d'histoire", EO 26 (1927) p. 25.

58 Cf. PG 91, 392D-408B.

59 PG 91, 396C.

60 PG 91, 1076C.

61 Cf. Traité adressé au prêtre Marin, PG 91, 33B.

62 Cf. PG 91, 49C.

63 Cf. Lettre à Pierre l'Illustre, PG 91, 142A.

63a Lettre à Jean le Cub., PG 91, 461A.

64 Selon certains mss, la lettre 8 est adressée à Sophronius Eucratas. Cf. Sherwood, Date-List, p. 28.

65 Cf. PG 91, 533A.

66 Cf. PG 91, 143C-D.

67 Cf. Sherwood, Date-List, p. 52.

68 Disp., 332B-333B.

68a Disp., 333B.

69 Cf. Sherwood, op. cit., p. 6.

70 Cf. Lettre à l'évêque Jean, PG, 625C.

71 Cf. Lettre-préface des premiers Ambigua, PG 91, 1064B.

72 Cf. Lettre au prêtre Jean, PG 91, 445A.

73 Cf. PG 91, 509B-533A.

74 Cf. PG 91, 536A.

75 Cf. PG 91, 144A.

76 Cf. PG 91, 364A-392B.

77 Cf. PG 91, 459A-509A.

78 Cf. PG 91, 647-649.

79 Cette deuxième partie commence à PG 91, 1061; Maxime l'a fait ensuite précéder par une autre série de commentaires rédigés par la suite. Cf. P. Sherwood, Date-List, p. 31-32.

80 Lettre à Pyrrhus, PG 91, 589C-592C.

81 Cf. Mansi XI, 481A.

82 Cf. PG 91, 596B.

83 PG 91, 1031-1060; cf. Sherwood, Date-List, p. 31-32.

84 Amb., PG 91, 1046D-1060D.

85 Disp. 329C-332A.

86 V.g. dans le Traité adressé à Georges prêtre et hégoumène, PG 91, 61B.

87 Cf. PL 129, 583D; Mansi X, 677-678.

88 PG 91, 228B-245D; cf. Sherwood, Date-List, p. 41-42.

89 Cf. Sherwood, op. cit., p. 16.

90 "Notes d'histoire", EO 26 (1927) p. 30.

91 Date-List, p. 16.

92 Cf. Hefele-Leclerq, Histoire des Conciles III, 1, p. 426-429.

92b Cf. P. Sherwood, Date-List, p. 17-18

93 Cf. Mansi X, 1029-1030; Hefele-Leclerq, op. cit., p. 432-433.

94 Cf. Mansi X, 903.

95 Cf. Mansi X, 910.

96 Ils reprennent des formules qu'on trouve dans la Dispute (289C, 320C) et dans d'autres oeuvres de Maxime.

97 'θελητικός' = 'voluntarius'; 'θελητός' 'volontarius' et 'spontaneus'; 'ἐνεργητικός' = 'operator' et 'operarius'. Cf. Caspar, "Die lateransynode ", Zeitschrift für Kirchengeschichte 51 (1932) p. 78-93; J. Pierres, S. Max. Conf. princeps, p. 9, 12-14.

98 Sur la fin de la vie de Maxime, cf. Hefele-Leclerq, op. cit., p. 461-470; L. Bréhier, op. cit., p. 169-175.

99 L'Église au VIe siècle, p. 441.

100 G. Ostrogorsky, Hist. de l'État byz., p. 151.

CHAPITRE II

THÉOLOGIE DU MONÉNERGISME

1. Théodoré de Pharan, docteur du monénergisme

Les événements précédents font voir le monénergisme comme un artifice politique de conciliation sous un vêtement théologique, imaginé par le prélat de cour Sergius. Mais Étienne de Dor, chargé d'affaires de Sophronius de Jérusalem et exécuteur de ses volontés après sa mort, qui se trouve à Rome lors du concile du Latran de 649, dans le mémoire qu'il y fait lire, attribue à Théodore de Pharan la paternité de la nouvelle hérésie, en le nommant avant Sergius et Cyrus[1].

W. Elert prouve que rien ne s'oppose à la crédibilité d'Étienne mise en question par certains historiens. Son témoignage concorde avec plusieurs affirmations de Maxime le Confesseur; il appartient au milieu de Jérusalem où, avec Sophronius, s'est manifestée la première opposition aux nouveautés théologiques. Pourquoi, au concile du Latran, Étienne aurait-il donné la première place à un modeste évêque, déjà mort, selon toute vraisemblance, ce qui

tendait à diminuer la responsabilité des prestigieux patriarches Pyrrhus et Paul, plus dangereux pour le siège de Rome et sa doctrine? Que Théodore se soit déjà exprimé dans la ligne du monénergisme explique que très tôt Sergius lui ait écrit dans son lointain Sinaï, par l'intermédiaire de l'évêque égyptien d'Arsinoé[2].

Il ne nous reste que quelques fragments du Pharanite conservés dans les actes des conciles de 649 et de 680-681, base assez mince pour en dégager la pensée de leur auteur. Cinq d'entre ces fragments sont tirés d'une lettre qu'il envoya à Sergius d'Arsinoé; six autres, d'une oeuvre consacrée à l'interprétation de citations patristiques. A cela s'ajoute une mention de Théodore dans une lettre de Maxime à Marin de Chypre.

Théodore écrit: "Il nous faut donc penser et dire que tout ce qui est rapporté, selon son incarnation, du Christ Sauveur, conduit à reconnaître de lui une seule opération; l'artisan (τεχνίτης) et l'auteur (δημιουργός) en est Dieu, l'instrument (ὄργανον) en est l'humanité. Des choses qui sont dites de lui, les unes sont divines, les autres humaines; toutes sont l'opération de la divinité du Verbe[3]". Le pape Martin, au concile du Latran de 649, a certainement mal compris ce passage. Il voit dans l'unique opération une réalité humaine, que Dieu crée dans le Christ réduit

ainsi à un pur homme à la manière d'Arius et de Nestorius[4]. Mais il s'agit manifestement pour Théodore d'une opération qui s'origine dans la divinité du Verbe qui est le Christ. Le mot 'δημιουργός', accouplé à 'τεχνίτης', n'a pas le sens fort de "créateur"; il se réfère à la source d'une action réalisée grâce à un outil. "On ne saurait, commente E. Amann, dire de façon plus précise que l'humanité du Christ est quelque chose de purement passif, aussi incapable de rien émettre par elle-même que l'orgue, s'il n'est mis en branle par l'artiste[5]".

Théodore n'a cependant pas conscience de mutiler l'humanité du Christ à la lumière d'Apollinaire ou d'Eutychès; il reconnaît en lui le corps animé par une âme raisonnable et spirituelle (expression déjà traditionnelle pour signifier la perfection de l'humanité), l'appétit de nourriture, le sommeil, la fatigue, le chagrin, l'anciété (mouvements appelés habituellement πάθη, mais "qui sont au vrai des manifestations du dynamisme interne du vivant animé et doué de sensibilité", traduit Amann), la croix, la mise à mort, les plaies et blessures (πάθη au sens propre)[6]. L'acte d'union d'Alexandrie, dont il a été le conseiller théologique, confesse le Christ en deux natures, parfait en divinité et parfait en humanité.

Théodore écrit encore: "Les choses que nous avons apprises et croyons au sujet du Christ, qu'elles relèvent de la nature divine ou de la nature humaine, sont toutes l'oeuvre de Dieu (ἔργον Θεοῦ); pour cette raison elles ont été pieusement appelées une seule opération de la divinité et de son humanité[7]". Ce fragment de sa lettre à Sergius d'Arsinoé fait une répartition entre les deux natures: "εἴτε τῇ θείᾳ φύσει προσοικότα εἴτε τῇ ἀνθρωπίνῃ". On ne peut donc pas dire qu'en parlant des opérations du Christ, Théodore envisage seulement l'hypostase du Verbe, sans aucune considération des natures: le mot 'προσοικότα' indique bien un lien avec les natures. Dans le phénomène des opérations, conçu comme un processus comportant un point d'origine suivi d'un "déroulement", le rôle de la nature humaine commence au "déroulement"; des opérations se déploient dans cette nature et en reçoivent leur qualification d'humaines, qui les distingue des opérations proprement et intrinsèquement divines. Le principe, "autorisateur" et cause, l'opération le trouve dans le "divin", c'est-à-dire dans le Verbe: "ἀρχοειδῶς μὲν οὖν εἰπεῖν ἐκ τοῦ θείου τὴν ἔκδοσιν καὶ τὴν αἰτίαν ἐλάβαμεν". Malgré la qualification que la nature confère aux opérations, elle n'entre pas en considération comme principe de division. Pour cette dernière question, c'est la source qui commande tout. "Tout ce qui est dit de son

esprit et de son corps doué de sensation et organique, on le dit une opération unique comme d'un tout et d'un seul Verbe[9]".

Les opérations procèdent, à travers le corps et l'âme, d'un principe et d'une source qui est la sagesse, la bonté et la puissance du Verbe: "ἀρχόμενα καὶ οἷον εἰπεῖν πηγάζοντα... διὰ μέσης ψυχῆς νοερᾶς καὶ σώματος προϊόντα[10]".

A cause de la source unique, elles forment un tout indivis: "μοναδικῶς ἅμα καὶ ἀδιαιρέτως ἐπράττετο[11]".

En mettant le point de "déclenchement" des opérations dans l'hypostase divine et en faisant de la nature humaine comme leur lieu de "déroulement", le corps servant d'aide-exécuteur du Verbe par l'intermédiaire de l'âme raisonnable ("διὰ μέσης τῆς νοερᾶς καὶ λογικῆς ψυχῆς ὑπουργεῖτο παρὰ τοῦ σώματος[12]"), Théodore rendait cette nature réceptive et en quelque sorte passive. Mais dans l'unité âme-corps d'un homme ordinaire, est-ce qu'on dit que le corps est passif parce qu'il reçoit de l'âme sa vitalité? L'exemple de l'orgue employé par Amann à propos de Théodore ne convient guère. L'orgue peut être dit passif parce qu'il demeure longtemps inerte et que, quand il est employé, sa relation avec l'artiste demeure tout extérieure. Tandis que, pour Théodore, l'humanité possède une âme rationnelle; les opérations du corps et de l'âme ne cessent pas de leur être naturelles; l'appropriation de la nature humaine par le Verbe constitue un tout d'une unité suprême. On est donc loin du rapport

d'extériorité de l'organiste à son instrument. Le Verbe n'apparaissant pas comme étranger à son humanité, le tout qu'est le Verbe incarné ne donne pas plus l'impression d'être composé d'un élément actif et d'un élément passif que l'homme composé d'un corps et d'une âme.

Un autre fragment, cité au concile du Latran, n'a pas apparemment de relation avec la question monénergiste; mais on a dû le retenir parce qu'il semblait aller dans la direction d'une diminution de la perfection de l'humanité du Christ. Théodore avait écrit: "Notre âme à nous n'a pas naturellement assez de puissance pour rejeter les propriétés du corps hors de lui et d'elle-même; l'âme raisonnable n'est pas non plus apparue maîtresse de son propre corps au point de maîtriser ce qui est en lui et lui est connaturel, c'est-à-dire la masse (ὄγκον), le poids (ῥοπή) et les couleurs, et de pouvoir l'en libérer. Tout cela, selon l'économie de notre Sauveur Jésus-Christ, est rapporté et est arrivé dans le corps divin et vivifiant. Car c'est d'une manière qui fait abstraction de la masse(ἀόγκως) et, pour ainsi dire, incorporellement(ἀσωμάτως) et sans provoquer de déchirure qu'il est sorti du sein, du sépulcre et à travers les portes et qu'il marchait sur la mer comme sur le sol[13]". Ce passage suscite chez le pape Martin le grief de docétisme que reprend Amann: "L'humanité du

Christ n'est plus qu'une apparence et le pape Martin I avait grandement raison de dire que le système de Théodore était un docétisme larvé. "Larvé" serait même une expression bénigne[14]". J. Ternus reprend l'accusation de docétisme: "Dennoch wird des Leben Christi seiner Erdenhaftigkeit entkleidet[15]". Selon Martin, Théodore soutenait que le Christ n'avait pas de masse corporelle ("σωματικὸν ὄγκον οὐκ ἔχειν κατὰ σάρκα τὸν Κύριον [16]"). W. Elert note cependant qu'il ne s'agit pas dans ce passage de la corporéité même du Christ mais de la manière miraculeuse dont il opérait avec un corps bien réel mais qu'il dominait souverainement par sa divinité[17]. Il n'y a pas là plus de docétisme que chez les autres auteurs anciens qui admettaient les mêmes pouvoirs miraculeux du Christ sur son corps.

Le concile du Latran n'a retenu contre Théodore qu'un passage sur l'unique volonté du Christ: "Mais la volonté divine, qui est celle du Christ lui-même; car sa volonté est une et divine[18]". Après la publication de l'Ecthèse, la question de la volonté dépassait en importance celle des opérations mise en veilleuse; les recherchistes du concile du Latran ont dû chercher tous les passages incriminants sur l'unique volonté; s'ils n'en ont trouvé qu'un, c'est vraisemblablement que Théodore n'a pas considéré

pour lui-même le cas de la volonté; il s'y est intéressé d'une façon marginale, parce qu'il était habituel d'associer volonté et opération et peut-être aussi parce que le patriarche Sergius l'a interrogé aussi sur cette question. D'ailleurs le premier à s'opposer à Sergius, Sophronius, ne parle pas non plus de la question de la volonté dans sa lettre synodale. Pour tous, les opérations retenaient l'attention et reléguaient dans l'ombre la volonté qui est à leur source. De plus, comme on le verra par la suite, la volonté n'avait guère été étudiée dans la tradition grecque, plutôt intellectualiste; et la polysémie du mot 'θέλημα' permettait de ne l'envisager que du côté de l'objet voulu, qui ne peut être qu'unique pour le Christ tout à fait soumis à la volonté de Dieu.

L'introduction, faite quelques siècles auparavant, du mot 'nature' pour désigner le côté humain du Christ résulte d'une saisie intellectuelle qui unifie sous ce mot la multitude des éléments phénoménologiques de la figure historique du Christ qu'il a en commun avec les autres hommes; et la distinction postérieure de cette notion d'avec celle de l'hypostase n'est au fond qu'un moyen d'éviter la contradiction entre deux perceptions, celle de l'unité du Christ et celle de sa dualité. La nature et l'hypostase s'insèrent comme éléments dans une structure interpréta-

tive de l'ensemble des données scripturaires; mais l'Écriture ne donnait pas elle-même le sens et la portée de ces deux notions. La célèbre phrase de Léon: "Agit utraque forma..." accorde à chaque nature un rôle de principe qui estompe celui de l'hypostase. Théodore, au contraire, met en relief le rôle de l'hypostase du Verbe sans nier que la nature humaine en joue aussi un. En disant "une opération unique", il ne retranche rien à l'image que présentent du Christ les écrits du Nouveau Testament; il ne contredit pas les conciles antérieurs: il ne divise et ne confond ni les natures ni les propriétés ni les opérations (la question des volontés ne se posait pas encore explicitement); l'unité de l'opération comporte, selon lui, une certaine dualité puisqu'il y distingue le divin et l'humain. Même par rapport à l'orthodoxie postérieure, il ne pèche pas en affirmant que le Verbe, l'hypostase, joue un rôle de principe des opérations. La manière dont la nature s'insère dans l'ensemble de la structure christologique n'était précisée que partiellement: le lien opération-nature et le lien opération-hypostase restaient indéterminés. Le monénergisme de Théodore, en tant que contre-distingué du monothélisme postérieur, semble bien, contrairement à ce que dit Amann, plus verbal que réel.

Mais Sophronius a senti que l'unité d'opération proposée par Théodore et les monénergistes n'allait pas assez loin dans la consistance à donner à l'élément de nature; cette unité d'opération, déjà affirmée au siècle précédent par des chalcédoniens dont on n'avait pas contesté l'orthodoxie, comme Anastase d'Antioche, n'était pas équilibrée, chez les novateurs du 7e siècle, comme elle l'avait été, chez Anastase, par la mention simultanée d'une dualité d'opérations. Sophronius exprimait une perception confuse de la conscience chrétienne mais sans en bien saisir la justification théologique. Il revenait à Maxime de voir que la structure christologique exposée par Théodore, étant donné la distinction chalcédonienne de la nature et de l'hypostase, ne se conciliait pas avec les explicitations des Pères et des conciles sur l'unité d'opération en théologie trinitaire ni avec la pleine vérité de la notion de nature. Or la cohérence de la "théologie" et de l'"économie" s'imposait et postulait un principe sous-jacent, imbriquant dans le rôle de principe d'opération humaine joué par la personne du Verbe, un rôle de principe, d'un autre ordre, joué par sa nature humaine. Les scolastiques en ont donné une formule lapidaire: "operatio est personae a natura". Malgré sa culture théologique, Théodore ne le percevait pas. Il restait dans le sillage des grands alexandrins Athanase et

Cyrille, pour lesquels tout le côté humain du Christ est rapporté au Verbe et dont la préoccupation sotériologique se manifeste plus dans l'intérêt accordé au rôle divinisateur du Verbe qu'à l'intégrité de l'humanité du Christ, Athanase attribuant même l'acte rédempteur au Verbe comme Verbe[18a]. L'asymétrie du schème mental Verbe-chair des alexandrins réduite par Chalcédoine, se manifeste encore au 6e siècle dans l'importance croissante accordée au thème de la divinisation de la nature humaine du Christ[19]. Pour la question des opérations, ce schème asymétrique domine la vision théologique de Théodore. Avec le concile de Chalcédoine, Théodore distingue, dans le Verbe incarné le niveau de la personne et celui de la nature, comme on le voit dans le titre de son ouvrage mentionné ci-après, auquel Maxime fait allusion; mais tout se passe comme si, quand il s'agit des opérations du Christ, cette distinction ne jouait plus; il en revient à une conception archaïque préchalcédonienne, qui ne laisse devant ses yeux que deux éléments "juxtaposés": le Verbe - la nature humaine. Théodore rattache l'opération à l'hypostase du Verbe, mais à l'hypostase au sens cyrillien, non encore distinguée de la nature divine du Verbe. L'hypostase est, en quelque sorte, trop "prisonnière" de la nature divine pour partager avec la nature humaine le rôle de principe des opérations humaines.

Bien que Théodore dise rattacher les opérations au prosopon, c'est en réalité à la nature divine qu'il les rattache.

Théodore de Pharan n'a pas seulement composé les deux oeuvres ci-dessus mentionnées (la Lettre à Sergius d'Arsinoé et une Interprétation de textes patristiques) dont nous avons les fragments. Maxime le Confesseur a eu sous les yeux un autre de ses écrits Sur l'ousie et la physis, l'hypostase et le prosopon et les autres chapitres qui font suite, dont il parle dans une lettre à Marin de Chypre[20]. C'est un ouvrage écrit à la manière d'une introduction et, à un certain point de vue (τυχόν), il ne manque pas son but, remarque Maxime. Cette restriction dans la louange s'explique par le fait que le Confesseur, qui écrit après l'Ecthèse (il en est fait mention dans la lettre), y décèle une idée compromettante, le rattachement de l'opération au prosopon: "ὑποστατικὴν λέγουτι τὴν ἐνέργειαν... τῷ προσώπῳ διδωκὼς ὡς προσώπῳ τὴν χαρακτηρίζουσαν τὴν φύσιν ἐνέργειαν". Il n'est pas question expressément de monénergisme ou de monothélisme. On peut en conclure que l'ouvrage a été écrit au début de la carrière de Théodore, avant la lettre que lui adressa Sergius de Constantinople. Le théologien du Sinaï passait encore pour orthodoxe; la diffusion de son oeuvre, qui avait l'avantage de constituer une bonne propédeutique théologique,

lui assura une certaine célébrité.

W. Elert croit qu'on possède le texte de Théodore de Pharan auquel Maxime fait allusion, mais attribué à Théodore de Raïthou. Une première partie de l'oeuvre de ce dernier est dans Migne[21] et F. Diekamp en a publié aussi une seconde partie[22]. Selon Elert, la date de composition pourrait se situer, à en juger par la critique interne, entre 600 et 620. Le contenu et le caractère propédeutique de l'ouvrage correspondent à ce que Maxime dit de l'oeuvre du Pharanite dans sa lettre à Marin. Après la condamnation de son auteur, basée sur deux autres oeuvres, on aurait coupé le texte avant la partie comprenant les quelques phrases qui rattachent l'opération au prosopon ou à l'hypostase; ce qui explique que la plupart des manuscrits n'en aient conservé que la première partie. Le nom de Théodore de Pharan étant devenu odieux comme hérétique, on aurait appelé l'auteur Théodore, prêtre de Raïthou, ce qu'était Théodore avant son accession à l'évêché voisin de Pharan[23].

Ce qui précède fait donc voir qu'il s'est trouvé, au début du 7e siècle, un théologien orthodoxe de renom pour élaborer une doctrine christologique qui pouvait favoriser le rapprochement avec les monophysites, en tentant de combler la brèche que ceux-ci accusaient les chalcédoniens de laisser entre les deux natures. Et cela parallèlement sinon

antérieurement (comme le suggère Étienne de Dor et comme le confirmerait l'identité de Théodore de Pharan et de Théodore de Raithou) aux manoeuvres opportunistes de Sergius, d'inspiration politique.

Théodore n'était pas le premier à tenter un rapprochement avec les monophysites sur la base de l'unique opération. Maxime cite un passage d'un ouvrage d'Anastase I, patriarche d'Antioche (559-570, 593-599), contre Jean Philopon: " διὸ μίαν μὲν τὴν ἐνέργειαν ἐπὶ Χριστοῦ καὶ ἡμεῖς φαμεν [24]". Les derniers mots montrent qu'Anastase voyait cet élément doctrinal comme un point de liaison entre les chalcédoniens et Jean Philopon le monophysite. Anastase parle aussi d'une unité d'opération compte tenu d'un effet ou ἀποτέλεσμα unique[25]. Comme les monophysites, il considère la chair animée du Christ comme l'instrument de la divinité; il en est du Christ comme d'un homme, dans lequel le corps est l'instrument de l'âme pour produire, dans la collaboration des diverses parties, un résultat unique d'opération[26]. C'était là une autre manière de mettre en relief l'unité du Christ que les chalcédoniens exprimaient par l'unité de l'hypostase. Cependant Anastase soulignait fortement, contrairement à Théodore, le caractère naturel de l'opération et sa dualité: "ἐπειδὴ δὲ τῶν οὐσιῶν ἐστιν ὁμολογουμένως ἡ ἐνέργεια, ἀνάγκη θεωρεῖν

σὺν ταῖς οὐσίαις καὶ τὰς ἐνεργείας [27]".

Théodore a dû participer à la rédaction de la formule d'union d'Alexandrie de 633 et servir de conseiller théologique au patriarche Cyrus, homme de diplomatie. Théophane dit en effet que Cyrus a réalisé "l'union ὑδροβαφής" "uni avec l'évêque Théodore de Pharan[28]". Théodore a-t-il appuyé Cyrus comme chalcédonien ou était-il représentant des monophysites? Les arguments qui confirment par ailleurs l'orthodoxie de Théodore font adopter le premier membre de l'alternative. Cyrus, homme d'action plutôt que penseur, alors qu'il était encore évêque du Phase, avait dû recourir à Sergius pour savoir s'il devait accepter les formules d'Héraclius. Sergius, d'autre part, nous est présenté par Maxime, dans la Dispute, comme changeant, sans stabilité doctrinale[29]; d'ailleurs, la première des démarches de Sergius que rapporte Maxime est de s'adresser à Théodore pour avoir son avis sur le monénergisme et le monothélisme du livret de Ménas[30]. Maxime, dans la Lettre à Marin dont il a été fait mention plus haut, attribue à Théodore un plus grand poids théologique qu'à Sergius puisque celui-ci et ses alliés ont tiré de Théodore presque toute l'Ecthèse: "τὴν πᾶσαν ἐξ αὐτοῦ καὶ τῶν αὐτοῦ ῥημάτων σχέδον τυπώσαντές τε καὶ ὑπογράψαντες [31]".

On peut donc se rallier au jugement d'Ehlert: Théodore a exercé dans les controverses théologiques du début du 7e

siècle une influence qui n'est comparable qu'à celle de Maxime[32].

2. L'acte d'union d'Alexandrie (638).

L'acte d'union d'Alexandrie[33] avait la forme d'un symbole composé de neuf courts chapitres. Ni le mot "Chalcédoine" ni le nom de Léon n'y apparaissaient: ils étaient en horreur à tous les monophysites. Mais on y trouvait des formules chalcédoniennes: "ἐν δύσι φύσεσι" et "ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν", juxtaposées à des formules proprement cyrilliennes: "ἐκ δύο φύσεων", "μίαν τοῦ Θεοῦ Λόγου φύσιν σεσαρκωμένην", "ἕνωσις φυσική". Depuis longtemps déjà, le néo-chalcédonisme du 6e siècle avait reconnu ces dernières expressions pour légitimes et conciliables avec la doctrine de Chalcédoine. Le septième chapitre renfermait les mots suivants: "le même Christ un et Fils opérant ce qui revient à la divinité et les choses humaines par une unique opération théandrique selon saint Denys" (καὶ τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ κατὰ τὸν ἐν ἁγίοις Διονύσιον[34]). Les auteurs mettaient leur doctrine de l'unique energeia sous le patronage d'un Père à l'autorité alors indiscutable. La lettre de Denys à Gaïus porte les mots: "οὐ κατὰ Θεὸν τὰ Θεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπινα κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀνθρωθέντος Θεοῦ καινήν τινα καὶ θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος[35]". Le document d'Alexandrie modifiait le texte de Denys, comme le fera

remarquer Martin I au concile du Latran[36]: au lieu de 'καινῇ' on écrivait 'μιᾷ' ; mais ce fait, à lui seul, n'est pas important. Maxime lui-même a interprété l'opération théandrique comme équivalant à la μία συγγενὴς ἐνέργεια affirmée par Cyrille[37]; la question est de savoir si l'unité exclut la dualité naturelle. Comme les monophysites reprochaient obstinément à Chalcédoine de diviser le Christ et de tomber par là dans l'erreur de Nestorius, l'acte d'union voulait leur répondre en faisant de l'opération théandrique le pont entre les deux natures maintenues cependant distinctes. Prima facie ce document est susceptible d'une interprétation chalcédonienne; mais il s'accompagnait de sous-entendus qui donnaient au rattachement de l'unique opération au Christ un une valeur restrictive et en faisait un rattachement à l'hypostase aux dépens des natures.

3. Conceptions et arguments monénergistes.

Des traités théologiques monénergistes ont pu apparaître jusqu'au Psèphos de Sergius interdisant la discussion sur la question des opérations. Mais rien n'en a été conservé. Toutefois, les écrits de Maxime et, dans la Dispute, les objections de Pyrrhus, nous font connaître quelques arguments des novateurs. Les monénergistes ont repris les vues de Théodore. Maxime a lu, dit-il dans les écrits de Pyrrhus l'affirmation d'une unique opération hypostatique du Christ

parce que celui-ci est un tout et que le tout est l'hypostase[38]. Ailleurs, Maxime se réfère à la conception d'une opération unique par référence à l'individu: " τῇ πρὸς τὸ ἄτομον... ἀποσκοπήσει καὶ ἀναφορᾷ [39]". Après une longue série d'arguments de Maxime en faveur de la dualité d'opérations, c'est encore l'unité du sujet qui resurgit dans l'esprit de Pyrrhus sous la forme d'une interrogation étonnée, preuve de l'enracinement de son schème mental[40].

Comme celui de Théodore, le monénergisme de Pyrrhus, pour une bonne part, est "verbal": il ne confond pas plus les opérations que les natures; il reconnaît que le Christ opère δυϊκῶς, c'est-à-dire humainement et divinement. La référence au λόγος de la nature est exclue non pour la qualification de l'opération mais seulement pour son regroupement en deux classes[41].

Les monénergistes ont de l'ἐνέργεια une conception semblable à celle de Sévère d'Antioche. Ils voient en elle un commencement, un déroulement et un terme. Mais c'est sur le commencement qu'ils concentrent leur attention et c'est à partir de lui qu'ils appliquent au phénomène total le nom 'ἐνέργεια'. Sévère, quant à lui, restreint le sens de ce mot à l'impulsion provenant du sujet, de l'ἐνεργῶν,

tandis que le déroulement consécutif, encore intérieur à l'opérant, mais pouvant se poursuivre à l'extérieur, est appelé τὸ ἐνεργηθέν , τὸ ἀποτελούμενον . L' ἐνέργεια est une sorte d'intermédiaire entre l'agent et l'effet(ἐνεργηθέν). Élaborer une pensée, le plan d'une maison ou d'un navire est quelque chose de différent de construire une maison ou un navire; mais ce sont là des ἐνεργηθέντα non des ἐνέργειαι. Avant le déroulement de ces mouvements diversifiés du sujet, Sévère place un point de surgissement, unique celui-là, dans l'agent, grâce auquel le mot 'ἐνέργεια' embrasse et unifie tous les mouvements. L'opération ou mouvement opératoire (κίνησις ἐνεργητική) est identique à l'élan du vouloir(ὁρμὴ τοῦ θέλειν).

Le monénergisme de Sévère reconnaît une dualité sans mélange ni confusion dans l'ensemble de l'activité du Christ. En lui, l'humain (τὸ ἀνθρώπινον), comme marcher sur la terre, n'est pas le divin (τὸ θεοπρεπές), comme guérir un boiteux, faire se lever un paralytique. Mais, hostile à l'emploi du nombre et attaché aux formules unitaires de Cyrille concernant le niveau de la nature, Sévère, par une sorte de parallélisme, conserve le même vocabulaire unitaire dans le domaine de l'activité: à une nature unique, quoique composée, il fait correspondre tout naturellement une opération unique, quoique composée (théandrique)[42].

En soutenant l'unité de nature du Verbe incarné et en s'attachant aux formules unitaires de Cyrille, il ne confond pas les deux éléments du Christ[43]. Sans admettre la séparation nestorienne, il pose pourtant en celui-ci comme une ligne de démarcation. L'élan du vouloir, identique au surgissement de l'opération, est d'un côté de cette ligne, dans le Verbe, et ce qu'il appelle 'ἐνεργηθέντα', est de l'autre côté, dans l'humanité. En envisageant la continuité qui existe entre la source et le déroulement consécutif des multiples mouvements, il peut embrasser toute l'activité dans l'expression collective, mais au singulier, 'πᾶσα ἐνέργεια'. On pourrait illustrer la conception de Sévère en ce domaine par le schéma suivant: une multitude de lignes sont engendrées à partir d'un point initial commun, à droite et à gauche de ce point; une ligne verticale effectue une séparation infinitésimale entre le point initial et les lignes qui divergent à partir de lui de l'un des deux côtés. La ligne verticale signifie la non-confusion de la divinité et de l'humanité dans le Christ. Le point initial des lignes, c'est, pour Sévère, l'élan du vouloir, et il est dans la divinité, dans le Verbe; les lignes divergentes des deux côtés, ce sont les ἐνεργηθέντα dont les uns demeurent dans la divinité et les autres dans l'humanité. Soustraire aux "lignes humaines" leur point initial n'apparaît pas à Sévère comme enlever quelque chose à leur perfection. Maxime écrit, rapportant l'opinion

de sévériens crétois: " ἓν δὲ θέλημα, καὶ πᾶσαν θείαν τε καὶ ἀνθρωπίνην ἐνέργειαν ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένου κατὰ ζευῆρον προϊέναι φαμεν 44a. Ce texte ne fait que juxtaposer l'affirmation indéterminée d'une volonté unique(au sens de volonté voulue? ou de volonté voulante?) à celle d'une opération unique sans les relier l'une à l'autre. C'était là sans doute la pensée des monénergistes avant l'Ecthèse. Mais par la suite, se faisant monothélites, ils identifièrent, comme le faisait Sévère dans le texte rapporté ci-dessus[44a], le mouvement opératif et l'élan du vouloir. L'unique volonté est dans le Verbe; toute opération procède du Verbe, de sa volonté divine, et se déploie dans son humanité ou dans sa divinité.

D'après Pyrrhus, certains soutenaient l'unité d'opération à cause du résultat extérieur unique produit par cette opération:" τὸ ἀποτέλεσμα τῶν ὑπὸ Χριστοῦ γενομένων ". Mais ce n'était pas là la position monénergiste "officielle". Maxime lui rappelle que l'acte d'union d'Alexandrie envisageait de l'intérieur du Christ son unité d'opération[45]. Dans une autre oeuvre polémique, Maxime mentionne des gens qui parlent d'une seule opération par prépondérance (κατ' ἐπικράτειαν), parce que l'opération divine, plus efficace (ἐμφατικωτέραν), l'emporte sur l'opération humaine[46]. Cet argument abandonne le grand principe du regroupement des

opérations sur la base de l'unité de source, qui laisse les opérations se déployer sans confusion dans les deux natures. Il devait sans doute être utilisé dans les discussions par quelques fantassins isolés de l'armée monénergiste: parler d'une opération qui vainc et d'une autre qui est vaincue, c'est avouer par là même qu'il y en a deux et faire une concession à un rattachement plus étroit des opérations aux natures. Marginale aussi la mention d'une unité d'opération par composition[47]: c'était une position de repli après l'admission d'une dualité liée aux natures.

Pyrrhus apporte, à la fin de la Dispute, un dernier arguement: contre-distinguée de l'opération divine, l'opération humaine est en réalité un πάθος ; il n'y a donc dans le Christ qu'une opération et, sous-entendu, elle est divine. Pyrrhus fait appel à l'usage des Pères pour appeler ainsi l'opération humaine[48]. La lettre de Sergius à Honorius cite un texte de Grégoire de Nysse: " le πάθος relève de la chair, l'opération, de Dieu" (εἶναι τῆς μὲν σαρκὸς τὸ πάθος, τοῦ δὲ θεοῦ τὴν ἐνέργειαν [49]). Sous le poids des arguments de Maxime, Pyrrhus consent maintenant à reconnaître un lien plus étroit entre les opérations et les natures, et par conséquent leur dualité dans le Christ, et à abandonner sa considération habituelle et exclusive de la source du mouvement. Il consent à parler d'une opération humaine, mais

en un sens purement impropre. Dans ce dernier effort de résistance, Pyrrhus s'accroche à un aspect de l'argumentation habituelle des monénergistes, déjà démolie, celui de la passivité, mais en prenant la notion de passivité en un autre sens que Sergius. Pour celui-ci, dans la ligne de Théodore de Pharan, il y a une continuité, dans l'unité du tout qu'est le Christ, entre la source de l'opération humaine, qui est le Verbe, et son déploiement dans l'humanité; la passivité n'est pas due au caractère humain de l'instrument conjoint dans lequel se situe ce déploiement, mais à l'absence, dans la nature humaine, d'une initiative réservée en exclusivité au Verbe. L'exemple du corps et de l'âme, apporté par Sergius, montre qu'il s'en tient encore, même en la corrigeant par l'admission des deux natures selon Chalcédoine, à la vieille conception apollinariste d'une unité vitaliste et dynamique[50]. Pour que l'exemple puisse s'appliquer au Christ, il faut bien, selon Sergius, que dans un homme ordinaire, il y ait une ἐνέργεια dont son âme soit la source. Pyrrhus, par contre, envisage l'opposition Dieu-homme, et même Dieu-créature, pour réserver à Dieu l'opération au sens propre. En admettant, un peu auparavant, que le Christ, tout en n'ayant qu'une opération unique, opérait cependant θείως[51], il ne réduisait pas à une passivité la partie humaine de l'activité du Christ. Il ne perçoit sans soute pas que le ca-

ractère général du principe qu'il allègue à la fin de la Dispute prive celui-ci de sa valeur dans le cas spécial du Christ: ou bien il n'y a que πάθος dans les hommes et même en toute créature, ou bien toute ἐνέργεια créée est un même temps πάθος et le champ reste libre pour une affirmation de la dualité des opérations naturelles en Jésus-Christ.

Le camp monénergiste avait reçu des sévériens l'héritage d'un arsenal de citations patristiques dans lesquelles l'opération du Christ est désignée au singulier. La principale est celle du Pseudo-Denys dans sa lettre à Caïus: "Le Christ a manifesté parmi nous une opération nouvelle théandrique[52]". Une autre était celle de Cyrille: "Il a montré par les deux (μίαν συγγενῆ δι'ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένον ἐνέργειαν [53]) une opération unique harmonisée".

On empruntait aussi à des orthodoxes, comme Anastase d'Antioche ou Héraclianus de Chalcédoine, des formules monénergistes auxquelles on donnait un autre sens, puisque, chez eux, elles avaient un contrepoids dualiste[54]. De plus, il semble, par le soin que prend Maxime d'exclure cette interprétation, qu'on considérait comme des négations de l'opération humaine du Christ les expressions de théologie apophatique contenue dans la lettre de Denys à Caïus; l'Aréopagite parle, en effet, de "négation transcendante"

(ὑπεροχικὴ ἀπόφασις [55]) qu'il exprime soit par des négations: "οὔτε τὰ ἀνθρώπινα κατὰ ἄνθρωπον (θράσας) [56]", soit par le mot 'ὑπέρ' : "ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου [57]". On faisait appel à la troisième des trois classes de voces distinguées par le symbole de l'union de 433 conclue entre Cyrille et les Antiochiens, classes repoussées auparavant par Cyrille dans son quatrième anathématisme: "Parmi les voces attribuées au Christ, les unes relèvent de la divinité (θεοπρεπῆς), les autres de l'humanité (ἀνθρωποπρεπῆς), les autres occupent une position intermédiaire[58]". On peut penser que les monénergistes voyaient les deux premières classes comme relevant des natures distinctes et la troisième comme se rapportant à l'opération unique commune au tout qu'est le Christ.

Notes du chapitre II

1 Cf. Mansi X, 893A.

2 Cf. Der Ausgang, p. 185-190.

3 Mansi XI, 572A ; X, 961D.

4 Cf. Mansi X, 964A-B.

5 Dict. de Th. Cath. 15, col. 281: art. "Théodore de Pharan".

6 Cf. Mansi XI, 569B-C ; X, 960E-961A.

7 Mansi XI, 568D; X, 960C.

8 Mansi XI, 569B; X, 960E.

9 Mansi XI, 568B-C; X, 960A.

10 Mansi XI, 568D; X, 960B-C.

11 Ibid.

12 Mansi XI, 569B; X, 960E.

13 Mansi XI, 569D-E; X, 961B-C.

14 Art. cité, col. 282.

15 "Das Seelen- und Bewusstseinsleben Jesu", Chalkedon III, p. 104 et n. 18.

16 Mansi X, 968A.

17 Cf. Der Ausgang, p. 226-227.

18 Mansi XI, 569A X, 960D.

18a Cf. A. Grillmeier, "Vorbereitung", Chalkedon I, p. 84-85.

19 Anastase d'Antioche écrivait: "L'humanité est cachée sous la nature divine...; sa nature est dominée (καταθείσης) pour ainsi dire et transformée (μεταποιηθείσης) ... au point qu'il est presque impossible d'en faire le discernement" (Dans la Doctrina Patrum, éd. Diekamp, ch. 20, VI, p. 125-126; PG 89, 1285B).

20 Cf. PG 91, 136C-D.

21 PG 91, 1484-1504.

22 Cf. Analecta Patristica (Orientalia Christiana Analecta, 117), Rome 1938, p. 185-222.

23 Cf. la discussion de W. Elert, Der Ausgang, p. 203-212.

24 Dans Maxime, Tome dogm. au prêtre Marin, PG 91, 232B12ss.

25 Ibid.

26 Cf. Doctrina Patrum (éd. Diekamp), p. 79, 10-11.

27 Cod Ochrid. Musée Nat. 86, cité par G. Weiss, Studia Anastasiana I, p. 123.

28 Théophane, Chronographie, PG 108, 680B.

29 Disp., 329C-331A.

30 Disp., 332C.

31 PG 91, 136D.

32 Cf. W. Elert, Der Ausgang, p. 219.

33 Cf. Mansi XI, 561-564; Hefele-Leclerq, Histoire des Conciles III, 1, p. 339-342; L. Bréhier, Hist. de l'Église Fliche-Martin), t. 5, p. 118.

34 Mansi XI, 565D.

35 PG 3, 1072B.

36 Cf. Mansi X, 981D.

37 Cf. Lettre à Nicandre, PG 91, 101A-104A; Tome dogm. à Marin, PG 91, 85C-89B.

38 Disp., 333D.

39 Traité sur les deux volontés, PG 91, 197C.

40 Disp., 340A.

41 Disp., 340B-C.

42 Le texte de Sévère est donné dans J. Lebon, "La christologie", Chalkedon I, p. 554-555; cf. Doctrine Patrum (éd. Diekamp), p. 309-310.

43 Cf. J. Lebon, "La christologie", Chalkedon I, p. 508-509 et alibi.

44 PG 91, 49C-50A; cf. 52D-53A.

44a Cf. note 42.

45 Cf. Disp., 341B-344A.

46 Cf. PG 91, 64A-B.

47 Cf. PG 91, 64D.

48 Cf. Disp., 349C.

49 Mansi XI, 536B. Texte de Grégoire dans Contre Eun. IV, PG 45, 713A.

50 Sur cet aspect d'Apollinaire, cf. A. Grillmeier, "Vorbereitung", Chalkedon I, p. 112.

51 Cf. Disp., 340B-C.

52 Ep. IV, PG 3, 1072C; cf. Disp., 345C.

53 In Joann. 4, PG 73, 577C-D. Cf. Disp., 344B.

54 Cf. Tome dogm. au prêtre Marin, PG 91, 229B-233D; Lettre aux catholiques de Sicile, PG 91, 125C-128A.

55 Amb., PG 91, 1053C.

56 Ibid., 1056B.

57 Ibid., 1049B.

58 Lettre aux cath. de Sicile, PG 91, 121B.

CHAPITRE III

THÉOLOGIE DU MONOTHÉLISME

Selon M. Jugie, les monothélites, en soutenant la doctrine de la volonté unique du Christ, "ne veulent pas nier l'existence de la volonté humaine de Notre-Seigneur prise comme faculté naturelle, physique. Ils ne veulent pas nier non plus que cette faculté physique soit entrée en exercice, ait produit son acte connaturel, sa κίνησις , comme ils disent. Mais ils affirment que cette volonté physique ne s'est pas mue d'elle-même à l'action, n'a pas passé de la puissance à l'acte de sa propre initiative, indépendamment et séparément du moi divin... voulant humainement en elle et par elle... C'est parce que cette volonté n'est pas sui juris... qu'ils se refusent à lui donner le nom de θέλημα". Dans le phénomène du vouloir, poursuit Jugie, il y a comme une source ("un acte initial"), un déroulement ("un moyen") et un "terme" du mouvement. Seule la source dans la Personne divine porte le nom de θέλημα ; le déroulement du mouvement volontaire jusqu'à son terme se fait dans deux "moyens", selon que le Verbe veut comme Dieu ou comme homme[1].

Jugie donne du monothélisme l'interprétation qui, dans les pages précédentes, a été dégagée des fragments monénergistes de Théodore de Pharan. Il s'agit d'un "monothélisme verbal", qui ne renie rien d'essentiel in re. Définir le monothélisme, écrit encore Jugie, "comme une hérésie qui niait en Jésus-Christ l'existence d'une volonté humaine comme faculté serait certainement inexact. Ce serait se tromper aussi que de croire que les monothélistes aient enseigné que la volonté humaine du Sauveur n'a jamais produit son acte, n'est jamais entrée en exercice...[2]". "Ce qui est hérétique... c'est le silence sur les activités physiques et les volontés physiques des deux natures[3]". A. Meyer est d'un avis semblable. Il en est, dit-il, de l'unique volonté comme de l'unique opération; les monothélites n'ont pas voulu nier la volonté humaine, entendue comme naturelle, physique; selon eux, le vouloir (θέλημα) est l'acte initial, la première détermination à vouloir; leur faute est de taire cette volonté[4]. J. Ternus parle d'une volonté humaine, simple organe, qui devient efficace sous l'hégémonie du Verbe[5]. P. Galtier écrit dans le même sens: "Sous prétexte d'une opposition inévitable à résulter, dans le Christ, entre les vouloirs de ses natures, il excluait que celui de sa nature humaine se pût produire autrement que sous l'impulsion de son vouloir divin[6]. Ces derniers

auteurs sont probablement sous l'influence de l'article de Jugie, lequel ne fait que reprendre la pensée de Lequien[7]. A propos des opérations et des volontés, Jugie affirme que quelques-uns des monothélites, tel Macaire d'Antioche n'ont pas nié positivement les principes physiques des opérations, qu'ils les ont admis implicitement, et quelquefois explicitement[8]. Cette affirmation est vraie pour la question des opérations mais non pour celle des volontés; sur ce dernier point, Jugie ne cite pas un texte; à propos de Macaire, il note que le patriarche, après avoir été interrogé, n'a pas nié les vouloirs naturels; mais ne pas nier n'est pas affirmer, même implicitement. Les seuls textes sur lesquels pourrait se baser une telle interprétation sont un passage de la lettre de Sergius à Honorius, repris textuellement par Macaire d'Antioche dans sa profession de foi au 3e concile de Constantinople: "Jamais la chair du Seigneur, animée par une âme spirituelle, n'a accompli son mouvement naturel (τὴν φυσικὴν αὐτῆς ποιήσασθαι κίνησιν) indépendamment, de sa propre initiative (καχωρισμένως καὶ ἐξ οἰκείας ὁρμῆς), en opposition à la décision (νεύματι) de Dieu le Verbe qui lui était uni selon l'hypostase[9]". Dans le "mouvement naturel" de la chair animée (c'est-à-dire de l'humanité), Jugie pense sans doute que sont comprises non seulement les diverses activités du Sauveur accessibles à

l'observation externe et les réalités internes de pensée, d'appétit sensible, de fatigue, de chagrin, etc., mais aussi les actes de la faculté de vouloir. Les monothélites auraient fait de la volition une opération comme les autres, dans laquelle ils auraient distingué un point d'origine, suivi d'un déroulement; ils auraient changé le sens naturel et communément reçu du mot "volonté" pour l'appliquer exclusivement à la source du mouvement qui est dans la personne du Verbe. Plusieurs auteurs modernes réduisent aussi la volonté à une espèce d'opération. J. Pierres soutient, à propos de Maxime, que la volonté est à l'opération comme une espèce est au genre[10]. J. Meyendorff écrit: "Il y a donc, en Christ, deux "énergies" ou "volontés", ce dernier terme ayant été largement employé, même avant Maxime, comme un synonyme d'"énergie"[11]. Mais on n'a pas de textes, ni des monophysites, ni des monothélites, ni non plus de Maxime, à l'appui de cette assertion. C'est une telle relation entre ces deux notions, disent pourtant explicitement Jugie et Lebon, qu'établissaient les sévériens[12]. Il est vrai que ceux-ci associaient étroitement la question de la volonté et celle des opérations et affirmaient l'unité de l'une et de l'autre; ainsi le patriarche Anthime de Constantinople, qui semble avoir partagé les positions théologiques de Sévère[13], écrit à Justinien: "ἓν θέλημα καὶ μία ἐνέργεια[14]".

Pourtant Lebon cite un texte de Sévère où celui-ci analyse le phénomène de l'opération humaine, en y distinguant une pluralité d'opera (ἐνεργηθέντα) et une unité d'operatio (ἐνέργεια); la raison (enim) pour laquelle l'opération est unique, c'est qu'à la source de toute activité se place un motus operativus (κίνησις ἐνεργητική) qui est l'impetus volontatis (ὁρμὴ τοῦ θέλειν)[15]. Si Sévère, peut-on dire, admet implicitement, sans le nombre deux, la réalité des deux opérations comprises par lui sous l'expression collective 'πᾶσα ἐνέργεια ' , on ne le voit pas utiliser l'expression 'πᾶν θέλημα ', qui pourrait laisser croire qu'il ne refuse que de compter des volontés naturelles réellement distinguées. A propos de Sévère, Maxime écrit:"καὶ πᾶν θέλημα καταδηλονότι θεῖόν τε καὶ ἀνθρώπινον"; il s'agit cependant d'une conséquence absurde que Sévère devrait tirer, mais qu'il ne tire pas[16]. On conserve un fragment d'Eunome parlant d'une unique θέλησις ἐνεργουμένη , mais dont l'unicité est dite exclure des volontés opposées dirigées vers des opérations dissemblables (πρὸς ἀνομοίους ἐνεργείας [17]); d'où l'on voit que la volonté et l'opération sont reliées mais distinguées. Au concile du Latran, le pape Martin rapporte l'opinion d'Apollinaire selon laquel la volonté suit l'opération[18]; il s'agit d'une consécution logique due au fait que la volonté est intimement liée à l'opération comme son origine.

plutôt qu'une espèce, dans tous ces cas, on voit donc que la volonté est la source, le déclenchement de l'opération. K. Rozemond interprète comme suit Jean Damascène: "La volonté donne l'impulsion à ce que l'énergie opère[19]". A. Kallis affirme être d'accord mais seulement en tant qu'il s'agit de la Willensenergie; l'opinion de K. Rosemond ne s'applique pas à toute "énergie", à la Lebensenergie notamment[20]. Kallis voit donc dans la volonté, comme dans toute opération, à la fois une impulsion et un mouvement consécutif, qui peut à son tour donner l'impulsion à une opération d'un autre type. Quoi qu'il en soit des conceptions du Damascène, qui n'étaient sans doute pas différentes, tout indique que, pour les monothélites comme pour Sévère et déjà pour Eunome et Apollinaire, la volonté est liée à l'opération mais sans s'identifier avec elle. "L'opération est de Dieu, dit Macaire, même s'il l'a accomplie par (διὰ) son humanité, "ἑνὶ καὶ μόνῳ θείῳ θελήματι [21]"; l'opération du Christ[9a] déploie dans son humanité, mais sa volonté n'est qu'en Dieu; elle est divine. Pyrrhus, convaincu par Maxime, affirme que le principe qui régit la question de la volonté détermine aussi celle de l'opération; ces deux questions s'impliquent mutuellement, ce qui rend inutile une discussion spéciale sur l'opération[22]. Mais cela ne signifie pas faire de la volonté une opération. Sans doute, dans un homme il y a

de nombreuses opérations sans lien avec la volonté, comme celles de la vie végétative. Mais les monothélites ne considèrent que le cas du Christ, chez qui tout est volontaire, notamment ses souffrances: " τὰ πάθη ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινε σαρκί ", dit l'Ecthèse et répète Paul de Constantinople[23]. Toutes les opérations du Christ, pour employer la langue scolastique, sont des "actes impérés" de sa volonté; ce sont elles et non l'"acte élicite" de la volonté que recouvre le mot ' ἐνέργεια '. Puisque, selon les monothélites, le regroupement des opérations du Christ se fait en considérant leur point d'origine, qui est la volonté, distinguer deux opérations exige comme conséquence (" ἕπεσθαι ταύτῃ "), disent Sergius, l'Ecthèse et Paul[24]) de distinguer aussi deux volontés à leur source. Ce que Jugie affirme est vrai seulement pour la conception monothélite (sévérienne aussi) des opérations: la réalité d'aucune d'entre elles n'est niée par l'emploi de l'expression "l'unique opération". Des deux côtés de la "ligne de démarcation" entre le Verbe assumant et la nature humaine assumée, il y a des opérations, divines, d'une part, humaines, d'autre part; les unes et les autres sont volontaires; mais ce par quoi elles sont toutes telles, la source de l'aspect volontaire de toute l'activité se trouve du côté du Verbe assumant. Cette conception, pour Maxime et pour l'orthodoxie définie au concile du Latran

et à celui de Constantinople de 681, mutile vraiment la nature humaine du Christ en lui déniant la réalité de la volonté-faculté. Lors d'une consultation tenue à Genève en 1970, entre les orthodoxes et les non-chalcédoniens, l'un de ceux-ci, V.C. Samuel, disait: "Although my ecclesiastical tradition does not use the expressions "in two natures" and "in two wills", they admit the continuance of the natures with their respective properties including the volitional faculty in the one Christ[25]". C'est là admettre un développement de la pensée sévérienne dans la ligne des explicitations dues à Maxime.

Les propos de Pyrrhus dans la Dispute ne cadrent pas avec l'interprétation de Jugie. Pyrrhus ne sait pas faire la distinction entre un élément du vouloir lié à la nature et un autre lié à la personne. C'est pour lui un phénomène global, indistinct, qui se rattache tout entier à la personne: le θέλημα et le θέλων sont liés entre eux par une relation nécessaire[26] qui implique une parité dans l'unité ou la multiplicité. Dans le Christ, il n'y a qu'un voulant, une personne, donc une seule volonté.

Les monophysites accusaient obstinément les chalcédoniens d'être des nestoriens larvés, c'est-à-dire de n'admettre dans un Christ divisé que la pseudo-unité d'une hypostase vide de contenu et sans pouvoir unificateur. En rattachant

les décisions volontaires et les opérations à la personne, les monothélites pensaient donner consistance au lien hypostatique des natures[27]. "Ils ne parlent ainsi ni par mauvaise intention ni par malice, mais parce qu'ils veulent montrer l'union très étroite (ἄκρᾳ ἑνώσει)", dit Pyrrhus[28].

La mutation de la volonté (l'homme veut tantôt ceci, tantôt cela), entraînerait nécessairement la mutation de la nature si un lien nécessaire existait entre volonté et nature, comme le soutient Maxime par l'emploi de l'expression "volonté naturelle"[29].

Par ailleurs, Pyrrhus associe l'idée de nature à celle de détermination ad unum, de nécessité, opposée à la contingence spécifique que constitue l'ἑκούσιον, pris non au sens aristotélicien d'une spontanéité qui peut se retrouver, soumise au déterminisme, chez les animaux, mais au sens fort de liberté psychologique, d'αὐτεξούσιον[30]. Sans doute, la nature comme mode d'être comporte un aspect de "facticité", elle est un "donné" irréductible à un autre mode d'être; par là elle est susceptible d'être définie par un certain nombre de caractéristiques. Mais elle est une notion analogique, un πολλαχῶς λεγόμενον, comme la notion de γνώμη dont Pyrrhus reconnaît qu'on ne peut la restreindre à un seul de ses signifiés[31]. Dans ses modes de réalisations inférieures, elle est liée à un déterminisme strict:

les êtres inanimés, les plantes et les animaux suivent une loi inscrite dans leurs natures respectives; ils appartiennet au monde de l'ἀνάγκη . Même au niveau rationnel, la nature demeure circonscrite dans le "donné" qui la constitue. Comme l'écrit H.U. von Balthasar, interprétant Maxime, "l'homme ... est un être inséré dans un ensemble cosmique. Il est un "élément" du monde, il est "dépendant" de mille fils, influences, destinées, il est "passif", bref, il n'est pas une pure personne. En cela, "il n'a rien de plus que les autres espèces qui se trouvent dans la nature universelle". L'union de l'âme et du corps est au sens strict un lien, une contrainte physique, "ἐξ ἀνάγκης εἱρμῷ τινι φυσικῷ"; l'être personnel ne peut qu'être le produit d'un processus impersonnel[32]". Mais tout en étant déterminée, la nature raisonnable renferme paradoxalement en elle-même un principe qui la détermine. Comme dit Maxime, "dans les êtres irrationnels, la nature dirige; dans l'homme, elle est dirigée par un mouvement volontaire d'auto-détermination[33]". Pyrrhus est réfractaire à la polysémie analogique de la notion de nature et en restreint le sens à celui des analogués inférieurs. Pour lui, la personne, où s'enracine la décision

volontaire, est une grandeur qui se situe au delà de la nature et devient par là un irrationnel. "Le monothélisme est ainsi sous plusieurs aspects un précurseur du nominalisme personnaliste de la fin du Moyen-Age et des temps modernes[34]".

Aux yeux de Pyrrhus, incapable, comme l'étaient sans doute tous les autres monothélites, d'opérer dans la psychologie de la volonté les discernements qui seront ceux de Maxime, les arguments ab absurdo qu'il présente militent pour la suppression de tout lien de la volonté avec la nature humaine. Comment dès lors soutenir que les monothélites ne voulaient pas nier la volonté humaine du Christ comme faculté naturelle et que leur doctrine ne faisait que comporter une omission verbale, dangereuse, on veut le reconnaître, mais qui ne mutilait pas le Sauveur?

De plus, selon Pyrrhus, deux volontés ne peuvent se trouver ensemble dans une même personne sans s'opposer l'une à l'autre[35]. Il ne faisait que répéter Sergius et l'Ecthèse. Cet énoncé suppose non seulement que toute volonté humaine est nécessairement faillible mais même qu'elle n'évite pas de fait d'adhérer au mal, de résister à la volonté divine. Car la simple possibilité de pécher n'entraîne pas nécessairement qu'il y aura péché. C'était là reprendre l'un des arguments par lesquels Apollinaire éliminait un esprit (νοῦς) humain dans le Christ.

Dans ses écrits, Apollinaire passe d'une christologie dichotomiste (âme-chair) à une christologie trichotomiste (esprit-âme-chair). H. de Riedmatten montre qu'il y a une constance dans la pensée du Léodicéen; mais, probablement pour des raisons polémiques, l'accent s'est déplacé. "Apollinaire..., tout au long de son oeuvre, reste constant à sa thèse fondamentale de la vivification de la chair par le Verbe sur l'analogue du composé humain[36]", même si "le moment spirituel du νοῦς caractérise la section "trichotomiste" des oeuvres[37]". Toujours il refuse d'admettre un esprit humain dans le Christ. A côté de l'argument philosophique que deux "parfaits" ne peuvent s'unir pour former une réelle unité[38], on retrouve l'argument repris par Pyrrhus: avec un esprit humain capable d'auto-détermination et d'auto-motion (αὐτοκίνητος), le Christ serait peccable. Apollinaire parle d'une possibilité de pécher; mais, comme Pyrrhus, c'est le fait inévitable du péché qu'il a en vue; la coexistence dans un même sujet d'un esprit à l'orientation indéclinable (ταυτοκίνητος) et d'un esprit qui ne manque pas de faillir est impensable[39]. D'autre part, si Dieu assurait a priori l'impeccabilité d'un νοῦς humain du Christ, il corromprait son ouvrage en immobilisant la liberté; mais le Créateur de la nature ne saurait corrompre son ouvrage; il lui ferait violence et supprimerait son αὐτεξούσιον [40]. Apollinaire écrit à Julien: "Nous

adorons comme d'un seul une nature, une volonté (θέλησιν) et une opération (ἐνέργειαν) uniques[41]".

Mais Pyrrhus et les monothélites sont moins logiques que les apollinaristes. Ceux-ci, pour éviter d'introduire une lutte interne dans le Christ, supprimaient de son humanité non seulement le pouvoir d'auto-détermination mais toute activité de niveau rationnel, car ils voyaient bien que ce pouvoir est lié à l'intellectualité du νοῦς; pour eux, le Christ est un νοῦς (divin) ἐν σαρκί. Les monothélites ne peuvent plus, après les condamnations qui ont frappé Apollinaire, supprimer du Christ ni le niveau sensible ni le niveau spirituel de son âme humaine. Mais ils pensent être fidèles aux conciles de Chalcédoine et de Constantinople, qui ont explicité la perfection de l'humanité du Christ, en parlant comme eux d'un corps animé par une âme raisonnable, en le disant consubstantiel à nous en tout hormis le péché, et en laissant ce "en tout" dans la relative indétermination où il se trouvait avant que ne se pose la question des volontés du Christ.

Les formules conciliaires ne s'opposaient à Apollinaire qu'en affirmant le côté rationnel, c'est-à-dire en qualifiant la partie supérieure de l'âme humaine du Christ à partir d'une activité cognitive et non en mettant en relief l'aspect d'auto-détermination. Personne, ni chez les or-

thodoxes ni chez les sévériens, ne s'intéressait à cet aspect volontaire comme propriété essentielle d'une âme raisonnable.

Jugie pense que, tout en parlant d'une unique θέλησις dans le Christ, parce qu'elle part d'un unique sujet, les sévériens reconnaissaient que les vouloirs physiques et leurs termes peuvent être différents: il y aura le θέλημα divin et le θέλημα humain. Après Lebon, il cite Sévère: "Le même refusait humainement la souffrance, et disait: "Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi"... et divinement il disait: "L'esprit est prompt" et volontairement il allait à la souffrance[41a]". La pensée de Sévère serait donc orthodoxe, malgré les formules unitaires employées par ailleurs: il reconnaîtrait une dualité in re, sans vouloir dire deux, de crainte d'opérer par là une division nestorienne. On peut reconnaître, par delà les mots, comme Lebon et Jugie l'ont fait[42], l'orthodoxie foncière de Sévère quant à la question des natures en général, dont il maintient le caractère complet et la non confusion, et quant à la question des opérations; mais on ne peut la reconnaître quant à la question particulière des volontés. Jugie voit la reconnaissance d'un θέλημα humain dans les paroles de Sévère: "le même refusait humainement la souffrance". Mais il s'agit là d'un vouloir inefficace, empêché d'aller jusqu'au

refus effectif de la souffrance, d'une simple tendance du Christ, empêchée par son vouloir divin de régir son comportement effectif. Sévère ne parle pas d'un vouloir humain d'accepter la souffrance et de se conformer au vouloir divin. C'est le refus de la souffrance qui est appelé θέλημα et il est appelé ainsi non pas parce qu'il est lui-même un θέλημα mais parce qu'il est volontaire, c'est-à-dire objet de la volonté (divine)[43]. Ce texte ne suffit pas à montrer que, sur le point précis des volontés du Christ, il n'existe qu'un malentendu verbal entre les dithélites et les sévériens.

D'ailleurs ces derniers ne pouvaient trouver chez leur maître révéré, saint Cyrille, la mention d'une volonté dans l'humanité du Christ, si ce n'est au sens impropre d'une tendance naturelle infra-rationnelle à repousser la douleur et la mort; et même si Cyrille avait développé certains aspects du psychisme humain où la volonté humaine est engagée, il n'avait pas explicité la présence de ce facteur. Dans le De Incarnatione de Cyrille se trouve un passage anti-apollinariste: assumée par le Verbe, son âme acquiert la stabilité dans le bien comme son corps, l'incorruptibilité[44]. Mais il n'est pas fait mention de la volonté en liaison avec cette stabilité, alors que, pour Apollinaire, l'instabilité du νοῦς était nettement en relation avec la

volonté. Plus loin dans le même ouvrage, Cyrille met en parallèle le rôle d'instrument (ὄργανον) que jouent le corps et l'âme par rapport au Verbe: le corps pour les oeuvres de la chair (la faim, la fatigue), l'âme pour les πάθη non blâmables (la crainte, le chagrin, l'agonie et la mort); les activités proprement rationnelles n'apparaissent pas; c'est le Verbe qui, sans contrainte, de lui-même, livre son âme, sans qu'on voit en elle de centre de décision. L'âme humaine est affirmée, mais la psychologie est sommaire[45]. Les monothélites continuent de se satisfaire comme Cyrille des épithètes λογική et νοερά pour qualifier l'âme du Christ, mais en niant explicitement l'existence de la volonté rationnelle, que Cyrille ne percevait pas ou ne mentionnait pas.

Peut-être, dans la phase proprement monénergiste des discussions christologiques, la mention de l'unique volonté, mention faite en passant par Sergius dans la lettre à Honorius, reprise en passant aussi par ce dernier, n'était-elle due qu'à l'habitude déjà établie d'associer étroitement opération et volonté.

Ni les monophysites ni les chalcédoniens ne considéraient la volonté pour elle-même. L'acte d'union d'Alexandrie n'avait vu comme terrain d'entente que l'unique opération, signe que la question de la volonté était pour eux

marginale. Le peu de place qu'occupe la question de la volonté dans les fragments conservés de Théodore de Pharan montre qu'elle n'était pas au centre de sa pensée; les "recherchistes" du concile du Latran n'auraient pas manqué de relever plus de passages compromettants s'il y en avait eu. Le langage courant ne distinguait pas spóntanément la volonté comme réalité interne et comme objet voulu; et en niant tout conflit dans le Christ, les monénergistes, peu aptes à l'analyse psychologique, pouvaient diriger leur attention surtout sur l'unité de l'objet voulu. Le pôle objectif du vouloir, phénomène intentionnel bi-polaire, laissait l'autre pôle dans l'ombre, dissimulé dans l'opération, comme une modalité de celle-ci. Théodore de Pharan parle de la source unique des opérations mais ne l'identifie pas explicitement avec la volonté, comme Sévère le fait dans le texte cité au chapitre précédent. On juxtaposait deux affirmations: celle, indéterminée, d'une volonté unique et celle de la procession de toute opération du (ἐξ) Verbe unique; la formule des sévériens crétois rapportée par Maxime pouvait être celle des monénergistes: (1)" ἓν δὲ θέλημα, (2) καὶ πᾶσαν θείαν τε καὶ ἀνθρωπίνην ἐνέργειαν ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένου κατὰ ξευῆρον προϊέναι φαμέν 46". Mais quand ensuite, après l'Ecthèse, on renonça par opportunisme à discuter

des opérations, on mit de l'avant l'unité de volonté comme un "ersatz" de l'unité d'opération abandonnée, le sens du mot "volonté" se déplaça de la "volonté voulue" à la "volonté voulante"; la nouvelle utilisation du mot mettait en évidence un élément interne constitutif du Christ, un point de surgissement des opérations, qui n'était pas situé dans son humanité. Le monothélisme, en se dégageant du monénergisme antérieur, perdait son caractère indéterminé pour devenir négateur d'un élément de la nature humaine du Christ.

Les monothélites ont cherché des appuis chez leurs devanciers. Le livre de Ménas, patriarche de Constantinople de 536 à 552 servait dès la début à la propagande de Sergius; or il contenait la mention d'une unique volonté du Christ et d'une opération unique vivifiante[47]. Mais on ne sait pas si cet écrit citait des Pères sur le point précis de la volonté. La demande de citations adressée par Sergius au paulianiste Georges Arsas ne porte que sur les opérations[48]. C'est sans doute après le décret de Sergius et l'Ecthèse, qui en était la reproduction, qu'on se tourne vers les Pères pour y trouver des affirmations d'une unique volonté divine dans le Christ. La moisson n'a pas, semble-t-il, été très ample. Pyrrhus, dans la Dispute, apporte quatre textes: l'un de Grégoire de Nazianze sur la volonté divinisée, un autre de Grégoire de Nysse: "l'âme veut, le corps touche...", deux

d'Athanase[49]; seul le premier a quelque valeur probante vraisemblable. La manière dont Pyrrhus présente le second texte d'Athanase semble indiquer qu'avec lui, il a passé en revue tous les textes des Pères utilisés par les monothélites: "Il faut aussi examiner l'autre citation qu'ils apportent de ce Père, afin qu'il ne leur reste aucun prétexte contre la vérité[50]".

Après avoir reconnu la valeur des arguments de Maxime, Pyrrhus veut encore sauver sa thèse de l'unique volonté en faisant valoir que les deux volontés peuvent se ramener à une parce qu'elles forment une synthèse. Parler de deux ou d'une n'est plus qu'une question de mots ou de points de vue; et la vérité se situe dans les choses.

Pyrrhus n'était pas le seul à se ménager des positions de repli. Sous la pression des opposants, on était prêt à concéder une certaine présence d'une volonté humaine dans le Christ en se basant sur la notion patristique de l'appropriation (οἰκείωσις): notre volonté humaine est en lui comme notre ignorance; en réalité, toutes deux sont hors de lui[51]. Pyrrhus, après avoir reconnu par deux fois le caractère naturel de la volonté, attribue cette opinion "aux gens de Byzance"; mais Maxime lui rappelle ironiquement qu'il en a été lui-même l'un des fauteurs[52]. Selon certains même, cette appropriation n'aurait eu lieu qu'au moment

de la Passion[53]. Cependant, il semble que cette reconnaissance d'une certaine présence de la volonté humaine en Jésus-Christ par appropriation ne corresponde pas à la pensée première des monothélites; ce que dit Maxime en est une confirmation: "Le décret de Sergius a anathématisé non pas ceux qui disent deux d'une certaine manière, mais ceux qui disent deux volontés simplement". Par là, Maxime veut montrer que même les tenants de l'appropriation, qu'il appelle lui-même relationnelle, seraient rejetés par Sergius[54].

Le monothélisme n'était pas appuyé sur une théologie ferme et cohérente. Maxime souligne l'instabilité de Sergius; il rappelle la variété des épithètes que le patriarche utilisait lui-même ou acceptait pour qualifier l'unique volonté du Christ, sans en percevoir les conséquences hétérodoxes: 'divine', 'délibératrice', 'hypostatique', 'ἐξουσιαστικόν', 'élective', 'gnomique', 'économique'[55]. Parmi ces expressions, celle de 'volonté gnomique' paraît avoir joui d'une faveur particulière; c'est la seule que mentionne Pyrrhus[56]. Certains pensaient sauver le monothélisme en imaginant d'attribuer la volonté à l'homme comme une capacité (ἐνεργητικότης)[57]. Le Christ, n'ayant, pour ainsi dire, que la racine d'une volonté humaine, n'avait en fait qu'une volonté divine.

J. Tixeront accuse les monothélites d'avoir "considéré la personne du Verbe comme un principe actif mouvant à son

gré la nature humaine": l'humanité du Christ est menée et mue (ἀγομένη τε καὶ κινουμένη) en tout par le Verbe; elle est θεοκίνητος ; elle n'exerçait son mouvement propre que quand et de la façon dont le Verbe voulait. Selon Tixeront, les monothélites ont commis une double erreur: c'est en soutenant cette parfaite hégémonie exercée par le Verbe qu'ils ont supprimé sa volonté humaine; ils étaient logiques en passant de l'une à l'autre. Au contraire, selon le même auteur, les activités et les volontés forment deux séries parallèles et non subordonnées; leur harmonie dérive du consentement libre et spontané de l'homme[58]. L'emploi du mot "homme" rappelle Théodore de Mopsueste, et Jugie ose dire que la manière de parler de Tixeront "a une saveur nestorienne prononcée[59]". Jugie croit que les monothélites avaient tort de voir l'hégémonie du Verbe comme inconciliable avec l'existence en lui d'un centre humain de décision libre. "En Jésus-Christ il n'y a qu'un seul moi, un seul agent responsable des actes humains et des opérations divines, le moi divin, l'agent divin, c'est-à-dire la Personne même du Verbe... C'est lui qui est le possesseur, l'initiateur, le régulateur de tout ce qui se passe, de tout ce qui est exécuté dans et par ses deux natures. La nature humaine, la volonté humaine est vraiment subordonnée à son empire, à son empriae tout-puissante[60]". Selon Jugie, la doctrine

monothélite d'une humanité θεοκίνητος n'a jamais été attaquée par les orthodoxes, comme Sophronius et Maxime; bien plus ils la partageaient. Beck se rallie à cette interprétation: " θεοκίνητος , vom Göttlichen her bewegt, war das Wirken Christi für beide Parteien[61]".

Mais d'autres théologiens, qui insistent sur l'autonomie de la vie psychologique du Christ, fondée sur l'"ἀσυγχύτως" et l'"ἀτρέπτως" chalcédoniens, se rangent du côté de Tixeront. Le Verbe est le sujet, l'hypostase de la nature humaine, non une cause efficiente (qui ne peut être que la Trinité indivise, dans les opera ad extra) agissant sur elle et l'utilisant à la manière d'un instrument, ce qui est impliqué dans les expressions monothélites. Galtier écrit: "L'activité de la nature humaine ne se trouve ni plus ni moins subordonnée à la personne divine... qu'elle ne le serait hors de l'union; dans le Christ la nature divine ne l'actionne pas autrement qu'elle ne le ferait en un homme quelconque"[62]. I. Solano parle de grâces efficaces accordées à l'humanité du Christ à un titre spécial mais non d'un autre ordre que celles qui sont accordées aux autres hommes, grâce auxquelles sa volonté humaine se soumet spontanément et librement[63]. On voit donc qu'il y a encore discussion parmi les théologiens face à l'interprétation d'un aspect important du monothélisme.

L'exposé qui précède a présenté d'abord les vues des novateurs concernant l'unique opération puis concernant l'unique volonté du Christ, suivant en cela l'ordre chronologique selon lequel ces deux questions ont été soulevées. Il faut maintenant examiner les arguments par lesquels Maxime appuie les thèses contraires. Maxime n'est entré dans l'arène des discussions christologiques qu'après la fin de la période proprement monénergiste en s'attaquant au monothélisme de l'Ecthèse. La Dispute a porté d'abord sur la question de la volonté puis a abordé celle de l'opération comme en complément. L'exposé de la pensée de Maxime suivra cet ordre.

Notes du chapitre III

1 Art. "Monothélisme", Dict. de théol. cath. 10, col. 2310.

2 Ibid., col. 2313-2314.

3 Ibid., col. 2308.

4 Cf. art. "Monotelismo", Enciclopedia cattolica VIII, col. 1322.

5 Cf. "Das Seelen- und Bewusstseinsleben Jesu", Chalkedon III, p. 103.

6 "La première lettre du pape Honorius", Gregorianum, 29 (1948) p. 46.

7 Cf. PG 94, 1045, n. 35.

8 Cf. op. cit., col. 2313.

9 MansiX, 536A; 353E.

10 Cf. Sanctus Maximius C., princeps, p. 23.

11 Le Christ dans la théol. byz., p. 198.

12 Cf. art. "Monophysisme", Dict. de théol. cath. 10, col. 2226; Chalkedon I, p. 566, n. 96.

13 Cf. H.G. Beck, Kirche und theol. lit. , p. 392.

14 Mansi XI, 441A10.

15 J. Lebon, "La christologie", Chalkedon I, p. 554-555.

16 PG 91, 52C-53A.

17 Cf. Lettre à Zozime, Doctrina Patrum (éd. Diekamp), p. 312, XXXIII.

18 ; Hardouin III 696C.

19 K. Rozemond, La christologie de saint Jean Damascène, p. 37.

20 Der menschliche Wille, p. 155 et 163, n. 48.

21 Mansi XI, 353D.

22 Cf. Disp., 334C.

23 Mansi X, 993C; 1024C.

24 Mansi X, 996A; XI, 535D. Maxime reproduit ce passage de l'Ecthèse dans sa Lettre à Étienne de Dor, PG 91, 173C-D.

25 The Greek Orthodox Theological Review 16 (1971) p. 59-60.

26 Disp., 289C.

27 "Unter den Motiven, die von Chalkedon zur Neuerung des Monergismus und Monothelismus führten, zählten die protestantischen Dogmengeschichtler aus dem Anfang dieses Jahrhunderts (A. v. Harnack, R. Seeberg u.a.) als eines der wirksamsten das Bestreben auf, den chalkedonischen Hypostasis-Begriff von seiner formalen Starrheit und Leere zu lösen, ihn dynamisch zu verlebendigen und durch Verknüpfung mit dem Begriff der Energie ihn inhaltlich von Willen her zu erfüllen". J. Ternus, "Das Seelen- und Bewusstseinsleben Jesu", Chalkedon III, p.101.

28 Disp., 305D-308A.

29 Disp., 292D.

30 Disp., 293B.

31 Disp., 312C-D.

32 Kosmische Liturgie, p. 239-240.

33 Disp., 304C.

34 H.U. von Balthasar, op. cit., p. 260.

35 Cf. Disp. , 292A.

36 H. de Riedmatten, "La Christologie d'Apollinaire de Laodicée", Studia Patristica Vol.II, Part II, p. 233.

37 Ibid., p. 232.

38 Cf. fragm. 81 (éd. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule, p. 224).

39 Cf. fragm. 2 (Lietzm., p. 204); fragm. 150 et 151 (Lietzm., p. 247); fragm. 74 (Lietzm., p. 222).

40 Cf. fragm. 87 (Lietzm., p. 226); cf. Norris, Manhood and Christ, p. 114.

41 Fragm. 151 (éd. Lietzmann, p. 248).

41a Art. "Monophysisme", Dict. de théol. cath. 10, col. 2226; J. Lebon, Le monophysisme sévérien, p. 464, cité par Jugie.

42 Jugie: ibid., col. 2226-2227; Lebon: "La christologie ", Chalkedon I, p. 555.

43 Voir le texte de Sévère dans J. Lebon, op. cit., p. 565 et n. 93.

44 Cf. Saint Cyrille, Deux dialogues christologiques (éd. M. de Durand SC 97) p. 230-233.

45 Cyrille reste encore dans la ligne d'Athanase pour lequel, selon A. Grillmeier, l'âme humaine du Christ est plutôt une "quantité physique" affirmée contre Apollinaire qu'une "quantité théologique". Cf. "Vorbereitung...", Chalkedon I, p. 93-94.

46 PG 91, 49C-50A.

47 Mansi XI, 525D3

48 Cf. Disp.,333A.

49 Cf. Disp., 316C-320C.

50 Disp., 320A.

51 Cf. Question de Théodore, PG 91, 216B-C.

52 Cf. Disp., 304A.

53 Cf. Traité sur les deux volontés, PG 91, 196C-197C.

54 Cf. Disp., 305A.

55 Cf. Disp., 329C-332A.

56 Cf. Disp., 308B-309A.

57 Cf. Disp., 313A.

58 Cf. Histoire des dogmes III, p. 172-174.

59 Art. "Monothélisme", Dict. de théol. cath. 10, col. 2311.

60 Ibid.

61 Kirche u. Theol. lit., p. 293

62 L'unité du Christ. Être-Personne-Conscience, Paris, 1939, p. 283-284.

63 De Verbo Incarnato (Sacrae theologiae Summa), Madrid 1950, p. 436-437.

CHAPITRE IV

LE CHRIST A DEUX VOLONTÉS PARCE QUE LA VOLONTÉ RELÈVE DE LA NATURE PLUTÔT QUE DE LA PERSONNE.

1. Après quelques lignes d'introduction où se trouve posé le problème qui fera l'objet de la première partie de la Dispute, c'est-à-dire celui de l'existence dans le Christ d'une volonté humaine distincte de sa volonté divine, chacun des deux interlocuteurs énonce son argument de base. Pyrrhus: l'unité du Christ entraîne qu'il voulait comme un, c'est-à-dire qu'il n'avait qu'une volonté. Maxime: le Christ un subsiste en deux natures; il voulait selon ces deux natures; il avait donc deux volontés. Tous deux admettent, comme chalcédoniens, l'unité de l'hypostase du Christ subsistant en deux natures; tous deux admettent aussi que cette hypostase est celle du Verbe éternel; le néo-chalcédonisme du siècle précédent a interprété la formule chalcédonienne de l'unique hypostase dans le sens cyrillien: l'hypostase éternelle du Verbe, en assumant la nature humaine, est le sujet d'attribution de la naissance humaine et de la mort; la christologie symétrique des antiochiens,

pour lesquels l'hypostase du Christ était comme un résultat de l'union des natures divine et humaine plutôt que celle même du Verbe, avait survécu au concile de Chalcédoine[1]; mais elle avait éliminée définitivement par l'adoption des formules dites théopaschites au 5e concile oecuménique[2]. C'est cette hypostase du Verbe qui monopolise l'attention de Pyrrhus quand il s'agit de trouver un principe aux actes de volonté du Christ; par delà les natures, non formellement niées mais comme mises entre parenthèses, l'hypostase lui apparaît comme la seule réalité capable de servir de point d'enracinement à la multiplicité successive des actes de volontés du Christ. Ce que Maxime, au contraire, met en relief dès le début, c'est que le Christ s'identifie à ses natures; dans le Christ, en dehors d'elles, il n'y a pas de "lieu" d'où puissent émerger les actes de volonté. Le dithélisme de Maxime repose donc sur sa compréhension de la relation hypostase-natures.

Cette relation s'exprime souvent chez lui par trois expressions employées conjointement. Deux d'entre elles utilisent les prépositions 'ἐκ' et 'ἐν', qui laissent entendre une certaine distinction entre le tout qu'est le Christ et ses éléments que sont ses natures: "les natures ἐξ ὧν καὶ ἐν αἷς ὑπάρχει". La troisième expression identifie le Christ et ses natures: "le Christ n'est rien d'autre que ses natures";

ailleurs il parle des natures que le Christ est, la formule complète étant alors: les natures ἐξ ὧν καὶ ἐν αἷς καὶ ἅπερ ἐστίν[3].

La formule préférée de Cytille était "μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη". Quand, après l'union avec les Antiochiens, il employait le pluriel "deux natures", c'était en disant "ἐκ δύο", non au sens d'une antériorité chronologique de l'humanité par rapport au moment de l'incarnation, mais au sens d'une certaine antériorité logique par rapport à la situation concrète du Verbe en son état incarné; c'est-à-dire que par la pensée ("ἐν θεωρίᾳ"), on peut se représenter deux natures alors que dans la réalité il n'y en a qu'une seule. Eutychès consentit, au synode ἐνδημοῦσα de Constantinople tenu sous Flavien (448) à accepter cette formule occasionnelle de Cyrille: "ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων ... πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ[4]". Dioscore d'Alexandrie affirma à la première session de Chalcédoine: "τὸ ἐκ δύο δέχομαι· τὸ δύο οὐ δέχομαι[5]". La première ébauche de la formule de Chalcédoine, proposée par Anatolius de Constantinople, comportait la préposition 'ἐκ'; mais c'est finalement 'ἐν δύο φύσεσι' que les présidents présentèrent à l'approbation des évêques comme opposée à 'ἐκ δύο φύσεων', la première expression considérée comme une adhésion à Léon, la seconde comme une adhésion à Dioscore[6]. Celui-ci avait déjà été condamné, mais non comme hérétique[6a]; pour ne pas paraître incohérents, les évêques

acceptèrent la formule des légats impériaux. Elle était nouvelle, mais dans la ligne cyrillienne. Proclus l'avait utilisée dans son homélie de Noël 433 et des évêques l'avaient reprise au synode ἐνδημοῦσι de 448[7]. La formule de l'acte d'union de 433, rédigée par les antiochiens, ne comportait ni la préposition 'ἐκ' ni la préposition 'ἐν'; elle parlait de "deux natures unies"; elle disait: "le Christ est deux natures"; toute l'attention des antiochiens se portait sur le quid du Christ et non sur le quis. La formule proposée par les Orientaux portait les mots: "τὸν κύριον... θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον [8]". Cyrille, dans son acceptation, avait repris la formule en la transcrivant comme suit: "τέλειος ὢν ἐν θεότητι καὶ τέλειος ὁ αὐτὸς ἐν ἀνθρωπότητι [9]". Le concile de Chalcédoine n'a fait que remplacer les deux mots 'divinité' et 'humanité' par 'nature' en gardant la même préposition 'ἐν': "τέλειον ἐν δύο φύσεσι [10]". En employant 'μία ὑπόστασις' pour exprimer ce que Cyrille rendait par 'μία φύσις', et en disant 'ἐν δύο φύσεσι', le concile modifiait la terminologie de Cyrille mais en gardant sa pensée. Le mouvement néo-chalcédonien du début du 6e siècle, en remettant en circulation les formules cyrilliennes que le concile de Chalcédoine avait laissées de côté, a considéré les deux propositions 'ἐκ' et 'ἐν' employées en rela-

tion avec les natures comme compatibles entre elles et les a habituellement accolées l'une à l'autre[11]. C'est là aussi l'usage de Maxime. Mais l'adjonction d'un troisième élément à la formule néo-chalcédonienne bipartite lui est propre; et c'est cet élément qui fournit l'une des prémisses de son argumentation dithélite.

Chalcédoine a distingué dans un être concret, celui du Christ, le niveau ontologique de la nature et celui de l'hypostase, pour pouvoir respecter le principe de contradiction selon lequel une chose ne peut en même temps et sous le même rapport être et n'être pas. Le Christ n'est donc pas un et deux en même temps et au même point de vue: un sous le rapport de l'hypostase, il est deux sous celui de la nature. Posés comme barrières contre deux erreurs opposées, celle d'Eutychès, qui élimine l'authentique dualité, et celle de Nestorius, qui dissout l'unité, ces termes ne sont ni définis ni explicités. Or pour la tradition grecque "essentialiste", la nature, l'essence (οὐσία) est l'élément pensable, définissable d'un être. Le nouveau vocable d'hypostase reste un mot vide de contenu intelligible. Maxime n'a pas encore vu la nature concrète singulière, comme un principe métaphysique distinct de l'existence et entrant en composition avec elle dans tout être fini, quoique, selon Urs von Balthasar, il s'oriente dans cette

direction[12]. Derrière ou sous les deux natures du Christ, Maxime ne voit pas de troisième terme unificateur, un autre "quelque chose" dont on puisse faire procéder le vouloir.

La formule tripartite de Maxime: "les natures desquelles le Christ est, dans lesquelles il est et qu'il est" manifeste une certaine gaucherie parce que, dans les deux premières parties, les natures doivent être remplacées par des mots employés modo abstracto et dans la troisième, modo concreto. La formule de Chalcédoine dit: "parfait en divinité et parfait en humanité"; dire le Christ "de (ἐκ) Dieu et d'un homme serait insinuer le dualisme diviseur du nestorianisme. Mais il faut dire 'Dieu' et 'homme' si l'on fait de ces deux mots des prédicats joints à 'Christ' par la copule employée sans préposition: le Christ est Dieu et homme. Les deux premiers membres de la formule tripartite laissent entendre qu'il y a un sujet unique distinct de quelque manière de ses natures tandis que le troisième membre ne fait que poser la dualité des natures.

Maxime ne veut pas abandonner l'unité du sujet que son adversaire considère trop exclusivement; il prend soin de répéter: "un" et "le même" et de préciser que le nombre deux qu'il transfère des natures aux volontés et aux opérations n'introduit pas de division. Mais il ne peut établir sa

thèse dithélite que parce que la considération de la dualité est pour lui primordiale. Plus loin, dans la Dispute, il discernera dans l'acte de volonté un aspect sous lequel se manifeste un rôle joué par l'hypostase, cet élément existentiel, fugitif pour la pensée et irréductible à la nature; il s'agit de la détermination du vouloir (τὸ πῶς θέλειν). Mais la considération de l'absolu(ἁπλῶς) du phénomène doit précéder celle de sa détermination. L'antériorité de l'absolu du vouloir sur sa détermination hypostatique correspond à la priorité de l'universel sur le singulier dans la mentalité néo-platonicienne, qui est celle des théologiens du 6e siècle[12a] et de Maxime. Quand Ammonius expliquait l'opposition "substance première" -"substance seconde", qui se trouve chez Aristote, il opérait un renversement; la substance première est pour lui l'εἶδος : "ἡ γὰρ ὄντως πρώτη οὐσία, τουτέστιν ἡ καθόλου [13]". Le singulier dérive de l'universel, il en participe et en tire son être.

Que le Christ ne soit rien d'autre que ses deux natures et que, par là, l'on ne puisse trouver en lui rien d'autre à quoi rattacher la succession de ses actes de volonté; de plus, que la nature commune jouisse d'une antériorité logique et ontologique sur les déterminations que l'hypostase introduit en elle; ce sont là des prémisses, l'une formulée, l'autre implicite, de l'argumentation dithélite de Maxime.

2. Ces prémisses se relient à une autre, partout présente dans ses oeuvres anti-monothélites et sur laquelle il reviendra au cours de la discussion: chacune des deux natures du Christ et notamment son humanité (la perfection de la divinité du Christ allant de soi) est complète, sans lacune ni mutilation et , par conséquent, principe d'opérations et d'actes de volonté.

Cette affirmation s'appuie sur un présupposé que Maxime ne prouve pas mais qu'il reçoit de la tradition philosophique: tout être a un appétit, une ὄρεξις tendue vers le maintien de cet être. Cet axiome, il l'énonce ailleurs explicitement[14]. L'homme, qui a la raison, a par là une ὄρεξις sui generis, conditionnée par la raison, imprégnée de rationalité, une ὄρεξις λογική . Esprit et animal, il a deux sortes de tendances, l'une selon la sensation, l'autre selon l'esprit:" κατ' αἴσθησίν τε καὶ νοῦν ὀρέγεται[15]".

a. Dans l'homme, la faculté appétitive porte le nom de 'θέλημα' ou de 'θέλησις' . L'épithète 'θελητική' désigne, à côté de 'λογική' et de 'νοερά' , une caractéristique de nature. Maxime n'est pas le premier à rattacher la volonté à la nature raisonnable et à qualifier celle-ci par le dénominatif 'θελητική' : Anastase I, patriarche d'Antioche, écrivait déjà au siècle précédent:" τριχῶς θεωρεῖται τὸ θέλημα τουτέστιν θεϊκὸν καὶ ἀγγελικὸν καὶ ψυχικόν· αἱ τρεῖς γὰρ αὗται φύσεις καὶ μόναι εἰσὶν θελητικαί[16]".

Caspar a tort de prétendre que c'est Maxime qui a formé le mot 'θελητικός' dans la Dispute[17]; on le trouve d'ailleurs déjà chez Eusèbe[18] et chez Apollinaire[19], mais sans le lien caractéristique avec la nature qu'il a chez Anastase et Maxime, et sans la fréquence qu'on trouve chez ce dernier[20]. Maxime s'appuie sur les Pères pour employer souvent équivalemment 'θέλημα' et 'θέλησις'. Mais ces deux mots ne sont pas absolument interchangeables: le second ne s'emploie pas pour signifier l'objet voulu[20a].

Pyrrhus refuse de rattacher la volonté à la nature en s'appuyant sur l'enseignement des Pères: si les saints n'ont qu'une volonté avec Dieu, ils n'ont aussi qu'une nature avec lui[21]. Il fournit à Maxime l'occasion de distinguer la volonté de Dieu substantielle, θέλημα οὐσιῶδες, appartenant à la substance de Dieu, par laquelle il est créateur, et le θελητόν. On se trouve devant une triade de termes de la même famille: 'θέλων', 'θέλημα', 'θελητόν'. Maxime pose la triade parallèle: 'ὁρῶν', 'ὀπτικόν', 'ὁρατόν' et remarque que le signifié des mots 'θέλημα' et 'ὀπτικόν' est intérieur à la substance et que celui des mots 'θελητόν' et 'ὁρατόν' se trouve à l'extérieur. L'analyse des rapports entre l'élément interne et l'élément externe n'est pas poussée; il lui suffit d'en dire assez pour éliminer la confusion de son interlocuteur. La première paire de notions représente le

côté subjectif et permanent, la seconde, le côté objectif, variable et multipliable d'un seul phénomène bipolaire. Vouloir, tout comme voir, constitue une réalité "intentionnelle", enracinée dans le sujet, mais "tendue" vers un terme qui lui est toujours lié. Les mots 'ὀπτικόν' et 'ὁρατόν', que distinguent entre eux et la racine et le suffixe, sont plus aptes que 'θέλημα' et 'θελητόν' à prévenir la confusion de leurs signifiés. Le suffixe '-ικον' indique souvent une possibilité active d'un sujet, permanente sous la multiplicité des actes successifs; tandis que le suffixe '-τον' indique d'ordinaire une référence permanente qui s'attache à une chose du fait qu'elle peut être l'objet d'actes: c'est une possibilité passive. A. Tuilier écrit: "Comme tous les adjectifs en -ικος , ce terme exprime une virtualité, une aptitude du personnage ou de l'objet auquel il se rapporte[22]". Cet auteur voit dans l'adjectif 'οἰκουμενικός' la vocation universelle de l'empire d'Orient et d'Occident. Il a sans doute raison de parler d'une telle vocation, mais il ne peut la tirer du suffixe '-ικος' comme signifiant dans ce cas une virtualité. Ce suffixe peut exprimer toutes sortes de relations, comme dans 'γραμματικός' , 'φυσικός' ,etc. Il ne signifie la potentialité que joint à une racine signifiant une action. Et c'est le cas pour 'θελητικόν', 'ἐνεργητικόν', 'ὀπτικόν' . Le mot 'ὀπτικόν' signifie la puissance de voir

qu'a un sujet, tandis que le mot 'θελητικός' qualifie généralement le sujet lui-même en tant que doué de la puissance de vouloir[23]. Mais Maxime emploie aussi cette épithète, selon un usage parallèle à 'ὀπτικόν' , pour qualifier la puissance de vouloir[24]. Un traité dithélite, sans doute du 7e siècle, attribué à saint Irénée, emploie le neutre substantivé: 'τὸ φύσει θελητικόν' [25] au sens de 'τὸ θέλημα φυσικόν', ce qui n'est pas l'usage de Maxime.

Le mot 'θέλημα' comporte une certaine indétermination. Sans doute, le suffixe '-μα' oriente d'ordinaire la pensée vers le résultat d'une action, vers ce qui est produit, et dans le cas du mot 'θέλημα' , vers une réalité qui résulte du vouloir. Mais l'usage prévaut d'employer le mot 'θέλημα' à la fois pour quelque chose dans l'agent et pour ce qui fait face à ce phénomène subjectif, à la fois pour la "volonté voulante" et pour le "voulu". Par le parallélisme avec le cas de la vue, Maxime éclaire le cas de la volonté, plus difficile à analyser. Dans le cas de la volonté, les Pères, dit Maxime, ont fait une "catachrèse", une sorte de méta-phore, de transport de sens: ils ont donné à l'effet le nom de la cause. L'explication n'est pas très exacte, car souvent l'objet du vouloir n'est pas le résultat du vouloir. Il faudrait plutôt dire que la nouvelle problématique transfère au mouvement interne le mot 'θέλημα' que

l'usage ancien, celui de la Bible notamment, appliquait surtout au "voulu" (ainsi dans le Pater: "que ton θέλημα soit fait!"). Jean Damascène, qui suit Maxime, note, avec plus de précision, le caractère analogique du mot 'θέλημα' : c'est un ὁμώνυμον qui désigne tantôt la θέλησις, c'est-à-dire la θελητικὴ δύναμις, tantôt le θελητόν, ce qui est sous-jacent (ὑποκείμενον) à la θέλησις, c'est-à-dire le πρᾶγμα que l'on veut[26].

La relation entre la volonté substantielle et d'objet de la volonté n'est pas la même pour Dieu et pour les hommes. Pour ceux-ci, l'objet est là, indépendant dans son existence, et suscite l'acte de volonté. Dieu, au contraire, crée par sa volonté. Le même objet qui unifie Dieu et les saints se trouve face au premier comme un effet et face aux seconds comme une cause qui suscite leur adhésion volontaire.

La distinction que fait Maxime lui permet d'éliminer la contradiction apparente entre diverses manières de parler des Pères. Quand ils ont dit que les êtres distincts quant à la substance ne peuvent avoir une volonté commune, ils ont envisagé la volonté substantielle; quand ils ont dit que les saints et Dieu n'ont qu'une volonté, ils ont envisagé l'objet de la volonté.

Maxime nomme l'élément objectif du vouloir 'θελητόν' ou 'θιλητέν' , sans apparemment établir de distinction entre ces deux mots. Aristote, au chapitre 7 des Catégories où il discute du πρός τι , examine la question des sens et des sensibles, qui sont des relatifs[27]. Entre les relatifs il y a une simultanéité de nature de sorte que l'un des relatifs étant posé, l'autre l'est par le fait même; chacun inclut l'autre dans sa notion. Cette simultanéité de nature existe dans l'acte même de la sensation. Car la chose sentie peut être envisagée de trois manières: (1) en elle-même, dans sa matérialité: elle est alors sans relation avec le sentant; (2) en tant qu'apte à être sentie, c'est-à-dire sensible; (3) en tant qu'effectivement sentie, dans un acte concret de sensation. Ainsi en relation avec l'acte de voir, on peut envisager une chose à trois niveaux: en elle-même, en tant que visible, en tant que vue. On peut faire les mêmes distinctions pour la volonté. Le mot 'θιλητέν', à forme passive, signifie une entité qui fait face à une autre signifiée par 'θέλων' , et qui est le sujet en acte de vouloir. Le mot 'θιλητόν' , par contre, se réfère plutôt à un état de possibilité d'être voulu dont est doté l'objet, auquel correspond dans le sujet la notion de 'θιλητικός' , signifiant son état de possibilité de vouloir. Maxime ne

fait pas de distinction entre le niveau habituel ou potentiel et le niveau actuel; il prend 'θελητέν' comme équivalent de 'θλητόν' , comme c'est le cas pour le mot "sensible", qui, en français, désigne la chose à la fois comme susceptible d'être sentie et comme sentie de fait. Alors que le participe présent pouvait être substantivé, 'τὸ θελόμενον' [28], on peut se demander pourquoi Maxime utilise l'aoriste passif: 'τὸ θεληθέν' [29], 'l'ayant-été-voulu'. La réponse est peut-être dans le fait que l'objet le plus manifeste d'un vouloir est un acte humain extérieur comme manger, marcher, parler: on dit plus facilement: "je veux manger" que "je veux penser". Or dans le cas d'un acte extérieur, la décision volontaire interne précède souvent chronologiquement le déroulement de l'acte même si elle dure ensuite autant que lui: on prend une décision <u>puis</u> on la réalise. De sorte que l'objet du vouloir, le voulu, dans sa phase d'exécution, est un déjà-voulu. Quand Maxime décompose la faute d'Adam: "θέλων ὁ Ἀδὰμ ὑπήκουσε καὶ θέλων ἐθεώρησε καὶ θέλησας ἔφαγεν [30]", les deux premiers actes, l'écoute et la considération, actes internes, sont concomitants avec le vouloir, mais la manducation, dont on perçoit le déroulement extérieur, est <u>précédée</u> du vouloir et peut en être séparée par un intervalle de temps.

Après avoir distingué le vouloir qui se rattache à la substance et l'objet du vouloir qui est extérieur, Maxime

est amené par une nouvelle objection de Pyrrhus à une autre distinction qui enrichit le vocabulaire psychologique de la volonté. Ce sont nos volontés changeantes, dit Pyrrhus, qui nous font différer les uns des autres et nous empêchent d'être toujours identiques à nous-mêmes; rattacher la volonté à la nature, comme le soutient Maxime, c'est admettre que celle-ci change à l'infini. Maxime distingue le vouloir pur et simple (τὸ θέλειν) et la détermination de ce vouloir (τὸ πῶς θέλειν). C'est encore la vue qui sert de référence plus manifeste pour une comparaison éclairante. Jean Damascène suit Maxime sur ce point, mais au lieu de "πῶς ὁρᾷν", "πῶς θέλειν", il dit "τὶ ὁρᾷν", "τὶ θέλειν", réservant l'adverbe 'πῶς' à la qualité bonne ou mauvaise de l'acte[31].

L'objet n'est donc pas seulement distinct de la puissance, mais il joue par rapport à son acte un rôle de détermination, de différentiation; il est source de multiplicité. Il y a donc, pour ainsi dire, deux niveaux ontologiques dans le vouloir: (1) celui de la puissance active, identique à elle-même et permanente dans la substance, qui appartient à l'essence (λόγος) de la nature; et (2) celui du passage à l'acte, de la χρῆσις qui comporte de multiples modes (τρόποι), niveau de la diversité qui se rattache au centre personnel de décision, non à la nature de la personne.

H.G. Beck associe avec raison ' θέλημα φυσικόν ' avec ' ἁπλῶς θέλειν ' et ' θέλημα γνωμικόν ' (= προαίρεσις) avec ' πῶς θέλειν ' ; mais il a tort de voir là une subdivision du θέλημα -Vermögen, contre-distingué de la θέλησις - Willensstreben[32]; car le θέλημα γνωμικόν se situe au niveau actuel, non potentiel, de la volonté.

La diversité dans l'objet, Maxime l'exprime par l'opposion de spécification: ceci ou cela (v.g. voir à droite ou à gauche), par l'opposition dans l'ordre de l'exercice: oui et non (v.g. vouloir manger, ne pas vouloir manger) ou par l'ordination de l'objet à diverses fins (voir par convoitise ou pour comprendre les "raisons" des êtres). L'essentiel de l'argumentation consiste à montrer que la cessation de la relation du vouloir à un objet voulu n'entraîne pas la disparition du vouloir pur et simple, mais la cessation d'un mode du vouloir. L'objection de Pyrrhus est à rejeter; la prémisse de l'argumentation de Maxime demeure solide: la volonté est naturelle sans que la nature doive subir des mutations infinies en nombre.

Les deux puissances qui définissent l'être spirituel, raison et volonté, sont liées nécessairement: "Ce qui n'a pas de volonté rationnelle n'a ni raison ni esprit"[33]. Maxime dit dans la Dispute: " θέλοντες λογιζόμεθα καὶ λογισάμενοι θέλοντες βουλόμεθα [34]". Dans un développement parallèle contenu dans une Lettre à Marin, il écrit: " (τὸ φύσει

λογικὸν) ὀρέγεσθαι καὶ λογίζεται καὶ λογισάμενον βούλεται [35]".
Il ne fait pas que juxtaposer les deux actes généraux et simultanés de l'être raisonnable, 'θέλειν (=ὀρέγεσθαι)' et 'λογίζεσθαι'; il fait ressortir le lien de dépendance de l'acte de volonté vis-à-vis de l'acte de raison, en mettant le verbe 'λογίζομαι' à l'aoriste. En disant dans la Dispute: "θέλοντες λογιζόμεθα", donne-t-il aussi, à l'opposé, une valeur causale au vouloir par rapport à la pensée? Veut-il signifier que tout acte de la raison s'exerce sous une motion volontaire? C'est ce que semble comprendre L. Thunberg, qui traduit: "We reason willingly[36]". C'est sans doute trop affirmer. L'analyse de l'acte volontaire qui suit le fait voir comme une structure où entrent des éléments intellectuels; c'est sur eux que Maxime voit ici s'exercer l'action de la θέλησις plutôt que sur toute activité intellectuelle: il s'agit de la recherche et du jugement portant sur l'objet de la volonté. L'expression 'θέλοντες βουλόμεθα'[37], semble redondante, mais la Lettre à Marin montre qu'il n'en est rien: elle marque le passage de l'indétermination à la détermination: la βούλησις est la θέλησις en tant que portant sur un objet concret[38]. La raison et la volonté s'épanouissent en une multitude d'actes successifs, mais chacune d'elles est une réalité unique, permanente, enracinée dans la nature.

b. Dans la Lettre à Marin, Maxime décrit la faculté de volonté. Il tient, dit-il ailleurs[39], cette clarification d'un moine vénérable dont il ne donne pas le nom et qui lui enseigne aussi la distinction θέλημα φυσικόν - θέλημα γνωμικόν.

> On dit que la volonté naturelle (θέλημα φυσικόν), autrement dit, le vouloir (θέλησις), est une puissance appétitive portant sur ce qui est selon la nature (δύναμιν τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτικήν) et capable d'embrasser (συνεκτικήν) toutes les propriétés qui reviennent substantiellement à la nature. La substance, en effet, embrassée (συνεχομένη) naturellement par cette volonté, désire être, vivre, se mouvoir selon la sensation et l'esprit, se portant vers sa propre entité (ὀντότης) naturelle et pleine.
>
> Car la nature est douée du pouvoir de se vouloir elle-même (θελητικὴ ἑαυτῆς) et de vouloir ce qui naturellement la constitue. Elle dépend, quant au désir, de la loi intelligible de son être (ὁ τοῦ εἶναι λόγος) selon laquelle elle est et a été faite.
>
> C'est pourquoi d'autres, en définissant cette réalité naturelle, disent que la volonté est un appétit rationnel et vital, alors que le choix (προαίρεσις) est un appétit délibératif, portant sur ce qui dépend de nous. Le vouloir (θέλησις) n'est donc pas le choix... Le vouloir ne se rattache qu'aux choses naturelles; le choix, qu'aux choses qui sont en notre pouvoir et qui peuvent se produire grâce à nous[40].

Anastase d'Antioche écrivait déjà que "la volonté divine (= divinisée) chez les hommes est la fixation vers ce qui est selon la nature de l'appétit intellectuel naturel" (θέλημά ἐστιν θεϊκὸν παρὰ ἀνθρώποις ἡ τῆς ἐμφύτου νοερᾶς ὀρέξεως πρὸς τὸ κατὰ φύσιν πῆξις[41]). On peut en conclure que le moine qui, selon Maxime, lui aurait enseigné la définition de la volonté naturelle n'est

pas une fiction pour couvrir l'humilité du Confesseur; celui-ci n'est pas l'"inventeur" de la volonté comme R.-A. Gauthier en insinue la possibilité, et l'hérésie monothélite n'est pas née "parce que le concept de la volonté comme faculté rationnelle caractéristique de l'homme n'existait pas"[42].

La volonté naturelle correspond, dans un être rationnel, à la puissance de conservation. Par elle (qui est συνεκτική) la nature rationnelle adhère à la plénitude de son être et maintient sa "consistance" (elle est συνεχομένη). Les impulsions et répulsions naturelles (ὁρμαί et ἀφορμαί) que comporte la puissance de conservation se manifestent dans les passions du concupiscible (τὸ ἐπιθυμητικόν) et de l'irascible (τὸ θυμικόν) mais aussi au niveau rationnel de la θέλησις . Dans l'homme, qui n'est pas pur esprit, le niveau rationnel se superpose à des niveaux ontologiques inférieurs dans une unité dont la raison et son appétit doivent assumer la direction[43]; l'objet de la θέλησις comporte donc l'intégrité de l'entité psychosomatique et de ses opérations: par elle, dit Maxime, il désire se mouvoir selon la sensation et l'esprit, il se porte vers son entité pleine.

Cette faculté est comme une orientation indéterminée de la nature, qui ne peut prendre forme que dans un acte concret étalé en une pluralité de stades. Elle est tendue

vers le bien de la nature; or le bien ne se présente qu'"incarné", incorporé dans une action, une chose, une personne; la ratio boni (τὸ ἁπλῶς καλόν) est un universel présent dans un bien déterminé (τὸ πῶς καλόν [44]), multipliable à l'infini. Le θέλημα naturel est le corrélatif subjectif de la ratio boni, l'orientation vers le bien naturel et tout ce en quoi (réalisable ou non) ce bien se présente à la connaissance pré-réflexive. Cette orientation est, en un sens, déterminé, en tant qu'elle est une donnée de nature; mais parce qu'elle enveloppe et précède logiquement les décisions volontaires concrètes dans lesquelles elle s'actualise, et qui, elles, ne portent que sur le possible pour nous, elle est en elle-même encore indéterminée.

c. Le substantif 'θέλησις' est quasi-inconnu dans la grécité classique. Aristote l'ignore, comme il ignore le mot 'θέλημα' [45]; il emploie les verbes 'βούλομαι' et '(ἐ)θέλω' avec cependant une prédominance du premier [46]. On trouve les deux substantifs dans la Septante puis dans le Nouveau Testament, surtout à propos de Dieu. Les Pères de l'Eglise les ont repris de la Bible. Mais chez les Pères comme dans la Bible, 'θέλησις' est beaucoup plus rare que 'θέλημα'. Quant à rattacher au mot 'θέλησις' la signification d'une faculté de l'âme rationnelle, coordonnée

avec la raison, le Père Gauthier croit que c'est là une innovation de Maxime.

> La notion d'une volonté de Dieu devait être décisive pour l'élaboration du concept d'appétit rationnel; en particulier, le texte de saint Luc 22, 42: "Père... que ce ne soit pas ma volonté (θέλημα), mais la tienne qui se fasse" (Cf. Mt. 26,39; Mc. 14, 36, qui emploient le verbe θέλω), qui a joué dans la querelle monothélite un rôle décisif, commande le vocabulaire de saint Maxime et l'amène à reconnaître, outre la θέλησις divine, une θέλησις humaine. Il semble bien, en définitive, que ce soit Maxime qui ait élaboré le concept technique de θέλησις; sans doute a-t-il essayé de se trouver des répondants chez les Pères; mais le recueil de textes qu'il a composé à cet effet est assez maigre et peu probant; cf. PG 91, 276-277 (au reste, il ne mérite pas toujours pleine confiance; cf. M. Pohlenz, Die Stoa, II, p. 201)[47].

La θέλησις de Maxime correspond à première vue à la βούλησις d'Aristote. Mais celui-ci fait-il de la βούλησις une faculté appétitive distincte des appétits irrationnels? Dans les Topiques, il écrit: " πᾶσα βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ [48]". Dans la Rhétorique, il distingue, dans ce dont on est cause, des choses qui proviennent de la coutume (ἔθος) et d'autres, de l'appétit (ὄρεξις); parmi ces dernières, les unes proviennent de l'appétit rationnel ("διὰ λογιστικὴν ὄρεξιν"), les autres, de l'appétit irrationnel ("δι' ἀλόγιστον ")[49]. Dans le Traité de l'âme, il énumère trois entités qui sont trois appétits, en les distinguant par la partie de l'âme dans laquelle chacune se trouve:" ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίγνεται καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός [50]".

"L'esprit (νοῦς), dit-il, n'apparaît pas mouvoir sans appétit, car la βούλησις est un appétit[51]". Chez le continant, dit-il, dans le même ouvrage, "l'appétit vainc l'appétit[52]"; manifestement, l'appétit qui vainc est l'appétit rationnel; il doit donc se distinguer de ce qu'il vainc.

Dans l'Éthique à Eudème, il divise l'appétit apparemment comme un genre en ses espèces: "ἡ ὄρεξις εἰς τρία διαιρεῖται, εἰς βούλησιν καὶ θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν[53]".

La faculté appétitive rationnelle que Maxime appelle 'θέλησις' semble donc être apparentée à la βούλησις aristotélicienne, appétit de la partie rationnelle de l'âme, distincte des deux appétits de la partie irrationnelle.

Mais d'autres textes d'Aristote sont moins clairs. Dans la Politique, il écrit: "De même que le corps est antérieur, dans l'ordre de la génération, à l'âme, ainsi aussi la partie irrationnelle est antérieure à la partie qui possède la raison; ceci aussi est manifeste: le θυμός, la βούλησις ainsi que l'ἐπιθυμία existent dans les petits enfants aussitôt nés; la pensée (λόγισμος) et l'esprit (νοῦς) s'ajoutent à des réalités qui les précèdent[54]". La βούλησις semble détachée du niveau rationnel où elle est placée ailleurs, et reléguée au même niveau que les deux autres appétits. Dans l'Éthique à Nicomaque, l'ἐπιθυμία, qui par ailleurs appartient à la partie irrationnelle, se voit attribuer indiffé-

remment des objets du niveau sensible (la santé) et du niveau intelligible (l'instruction): " δεῖ ὀργίζεσθαι ἐπί τισι καὶ ἐπιθυμεῖν τινῶν οἷον ὑγιείας καὶ μαθήσεως [55]".

Selon le P. Gauthier,

> Jamais Aristote n'a élaboré le concept de volonté, faculté définie par la tendance, inscrite en sa nature même, qui la porte vers le bien connu par la raison, et jamais il n'a même conçu le souhait comme un acte de cette faculté, donc comme un désir rationnel par nature. Bien au contraire, c'est sur le fond indifférencié de ce même désir d'où surgissent le désir impulsif et le désir de convoitise qu'Aristote a fait surgir aussi le souhait. Ce désir reste-t-il sourd et totalement fermé à la voix de la raison, il est désir de convoitise; devance-t-il, à peine entendue, cette voix, sans se laisser façonner par elle, il est désir impulsif; écoute-t-il enfin cette voix jusqu'au bout et se laisse-t-il docilement guider par elle, il est désir raisonnable, c'est-à-dire souhait[56].

Il n'y aurait qu'une seule ὄρεξις qui porte différents noms selon sa relation au λόγος.

> La psychologie aristotélicienne, - et la psychologie moderne lui ressemble souvent sur ce point,- réserve la distinction sensible-intelligible aux facultés cognitives; la distinction qu'elle établit entre la convoitise, l'emportement et le souhait est une différence de structure qui ne se tire pas de la nature,- sensible ou intelligible,- de leur objet, mais de la manière dont cet objet, sensible ou intelligible, peu importe, est conformé à la règle rationnelle[57].

Le P. Gauthier fait cette dernière remarque à propos du texte de l'Éthique à Nicomaque où l'ἐπιθυμία a comme objet

et la santé et la science. Mais on pourrait l'expliquer en maintenant la spécificité de l'appétit rationnel, qu'il appelle le souhait. Si l'appétit rationnel a des objets de nature intelligible comme la science, cet appétit, à cause de l'unité substantielle de l'homme, peut se répercuter dans la partie sensible, susciter des représentations dans l'imagination et allumer l'appétit sensible pour un objet d'ordre intelligible en soi. Le savant ou le philosophe, appliqué à des recherches intellectuelles, n'est pas un être désincarné: il s'adonne à ses travaux par une décision raisonnée mais aussi mû par des motifs d'ordre sensible qui peuvent aller jusqu'à la "passion". " La psychologie scolastique , écrit R.-A. Gauthier, applique à l'affectivité comme à la connaissance la distinction du sensible et de l'intelligible et le désir de quelque chose de suprasensible est pour elle un désir intellectuel spécifiquement distinct du désir sensible[58]". Pourtant, dans cette psychologie, ce n'est pas le caractère sensible ou suprasensible de l'objet pris en soi qui distingue les deux niveaux de désir; un objet sensible peut être connu intellectuellement et désiré pour un motif rationnel; de sorte que le désir intellectuel peut se porter sur la santé et la convoitise comme sur la science. D'ailleurs Aristote donne parfois une extension analogique aux mots qu'il

emploie: la φαντασία est une faculté de connaissance sensible, mais parfois la faculté de connaissance intellectuelle est aussi appelée du même nom. Jean Philopon explique que, pour Aristote, le mot 'ὄρεξις ' est ὁμώνυμος comme le mot 'ἐπιθυμία '. De même que le mot 'διάθεσις ' peut se prendre en un sens élargi qui embrasse celui d''ἕξις', ainsi les mots 'ὄρεξις ' et 'ἐπιθυμία' peuvent se prendre en un sens commun (κοινῶς) qui embrasse les niveaux sensible et rationnel et en un sens plus restreint (ἰδικώτερον) qui exclut le niveau rationnel[59]. Rien n'empêche donc Aristote de donner occasionnellement à la βούλησις rationnelle le nom d''ἐπιθυμία' pris au sens large sans que leur distinction essentielle soit par là supprimée. On peut donc interpréter l'ἐπιθυμία d'un objet supra-sensible soit comme une βούλησις , appelée ἐπιθυμία par extension analogique, soit comme une ἐπιθυμία au sens propre, suscitée par "répercussion" dans la partie sensible.

A propos des incontinents, Aristote écrit que leurs penchants se portent les uns dans un sens, les autres dans le sens contraire: "ἐπὶ τἀναντία γὰρ αἱ ὁρμαὶ τῶν ἀκρατῶν [60]".
Si, selon Gauthier, 'βούλησις' est le nom que prend le penchant en lui-même irrationnel, quand il obéit à la règle de la raison, cette βούλησις n'apparaît à l'existence qu'une fois assurée la rectification de la convoitise et

de l'emportement. On pourrait admettre, dans cette vue des choses, qu'il y ait un conflit entre la raison et les appétits mais non entre un appétit et l'autre, puisque l'appétit rationnel ou βούλησις, c'est l'appétit sensible déjà "rationalisé". Or Aristote parle d'un conflit des ὁρμαί, qui doivent pour cela exister simultanément dans les incontinents; tandis que, selon l'interprétation de R. Gauthier, les ὁρμαί sont soit rationnelles, soit irrationnelles, selon leur conformation ou leur opposition à la règle et ne peuvent être les deux en même temps.

Le passage de la Politique sur la présence de la βούλησις dans les nouveaux-nés, avant l'éveil de la raison, est plus difficile à interpréter dans une vue trichotomiste de l'appétit. Faut-il expliquer les autres textes qui, selon leur sens obvie, présentent une βούλησις distincte, à la lumière de ce passage isolé? Quand Aristote dit que la βούλησις est dans la partie rationnelle, alors que les deux autres appétits sont dans la partie irrationnelle, il est difficile de ne voir là qu'une conformation d'un unique appétit, irrationnel par essence, à la règle de la raison, extérieurs à cet appétit. Selon Gauthier, la βούλησις reste une ὄρεξις appartenant par essence à la partie désirante (τὸ ὀρεκτικόν), c'est-à-dire à la partie irrationnelle mais qui devient rationnelle par accident, en se laissant modeler par la règle de la raison[61].

Gauthier appuie son interprétation d'Aristote sur un passage d'Alexandre d'Aphrodise:

> ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις λογική. λογικὴ δὲ οὐχ ὡς τῆς λογικῆς οὖσα ψυχῆς ἐνέργεια, ἀλλ'ὡς ἐπὶ ταῖς ἐκείνης ἐνεργείαις γινομένη. τὸ γὰρ ὀρεκτικὸν τῷ ὑποτάσσεσθαι τῷ λόγῳ δύνασθαι καὶ πείθεσθαι ὅταν ὀρέγηται τῶν ὑπὸ τοῦ λόγου κριθέντων ἡ τοιάδε ὄρεξις αὐτοῦ βούλησις καλεῖται 62.
>
> Car la volonté est un appétit rationnel; non rationnel comme étant une opération de l'âme rationnelle, mais comme venant s'ajouter aux opérations de celle-ci; car par le fait que l'élément appétitif est capable d'être soumis et d'obéir à la raison, quand il désire les choses qui ont été jugées par la raison, un tel appétit est appelé sa volonté.

Ces lignes semblent bien dire que la βούλησις n'est qu'un nom que prend la partie appétitive (τὸ ὀρεκτικόν, au singulier) quand elle se porte sur un objet jugé par la raison. Du fait que, pour Alexandre, elle n'est pas une ἐνέργεια de l'âme rationnelle mais s'ajoute aux activités de cette âme, Gauthier semble conclure que, pour le même auteur, elle est une ἐνέργεια de la partie irrationnelle de l'âme. Mais Alexandre dit qu'elle est le terme des activités des êtres doués de sensations: ("τέλος γὰρ ἡ ὄρεξίς τινων αἰσθητικῶν 63"). L'ὀρεκτικόν est donc dans la même situation face à la connaissance sensible et à la connaissance intellectuelle; il lui advient comme un terme; et l'emploi du singulier 'τὸ ὀρεκτικόν' n'empêche pas l'appétit de comporter des espèces

distinctes ("ἔστι δὲ τῆς ὀρέξεως τὸ μὲν ἐπιθυμία τὸ δὲ θυμὸς τὸ δὲ βούλησις [64]"). Un peu auparavant, Alexandre explique une suite d'opérations consécutives dans l'animal, dont la suivante présuppose toujours la précédente: αἴσθησις φαντασία συγκατάθεσις ὁρμή πρᾶξις [64a]. Il ajoute que l'ὁρμή sensible n'est pas toujours suivie ce la πρᾶξις parce que la βούλησις ne concourt pas ("μηκέτι τῆς βουλήσεως συνδρομούσης [64b]"). Le fait de ne pas concourir avec la tendance sensible et de l'empêcher de passer à l'acte indique bien que dans l'homme, selon Alexandre, elle se distingue des tendances sensibles. Ce n'est pas le λόγος qui conforme la tendance à sa propre règle et lui donne ainsi le caractère, accidentel à la tendance, d'etre βούλησις; c'est la βούλησις qui intervient auprès des tendances sensibles. Si la βούλησις n'est que l'ὄρεξις ou l'ὁρμή sensible, essentiellement irrationnelle, qui ne devient βούλησις qu'une fois conformée à la raison, comment peut-elle concourir avec cette raison?

On peut parler de la puissance appétitive (τὸ ὀρεκτικόν) comme étant une, mais non comme étant dans chaque individu une numériquement. Alexandre d'Aphrodise divise les appétits en trois espèces ("ταῦτα γὰρ ὀρέξεως εἴδη [65]"). De même Aspasius[66]. Jean Philopon dit que l'ὀρεκτικόν est un et non un, c'est-à-dire un en tant que moteur et deux en espèce, rationnel et irrationnel[67]. Selon Sophonias, l'ὀρεκτικόν

est un non comme étant d'une unique nature dans l'esprit et la sensibilité, mais comme provenant d'un seul (désirable) et tendant à un seul (désirable). Ses appétits, distincts en espèce, sont un en genre parce qu'ils ont en commun une relation semblable avec le désirable[68]. Thémistius établit une comparaison entre, d'une part, la relation des trois ἐνέργειαι de l'appétit à la puissance appétitive unique et, d'autre part, la relation des cinq sens à l'unique αἰσθητικὴ ἀρχή[69]; or les cinq sens sont spécifiquement distincts sous une unité purement générique; il en est de même de l'unité de l'appétit.

Du fait qu'Aristote n'ait pas élaboré de doctrine du libre arbitre et qu'il n'admette que le spontané, qualifié chez l'homme par une délibération dominée par le déterminisme de la représentation la plus forte, on tire la conclusion qu'il n'a pas admis l'existence d'une activité appétitive de niveau rationnel, distinct de l'activité appétitive sensible; pour briser le déterminisme intellectuel, il faudrait une faculté qui puisse s'auto-déterminer, supérieure à la raison et qui la domine[70]. Mais, même en admettant que telle soit la solution au problème du libre arbitre, le fait qu'Aristote ne l'ait pas résolu, ou plutôt qu'il ne l'ait pas aperçu, n'entraîne pas nécessairement qu'il n'ait pas admis un appétit distinct de la raison.

Pourquoi ne voir comme alternative que: ou bien une volonté conçue comme siège du libre arbitre ou bien pas de volonté du tout? Refuser à Aristote d'avoir perçu la profondeur du mystère de la subjectivité, perception qui serait le fait de la tradition judéo-chrétienne, ne contraint pas à lui en refuser toute perception même partielle. Les quelques arguments avancés contre le fait qu'Aristote ait admis dans l'homme une activité volontaire, un appétit rationnel spécifique, ne contraignent donc pas à abandonner le sens obvie de son affirmation: "ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός"[71].

Il faut pourtant reconnaître avec M. Pohlenz que les Grecs de l'époque classique et post-classique se sont plus intéressés à la pensée qu'à la volonté[72]. H. Meyer fait remarquer, à la suite de L. Schmidt, l'étroite parenté des termes grecs qui désignent la volonté et la délibération ('βούλεσθαι', 'βουλεύεσθαι', 'βούλησις', 'βουλή'), la compénétration du savoir et de l'intention, de la santé de la volonté et de celle de la raison dans une même expression (εἰδέναι, γνώμη, εὖ φρονεῖν ou τὰ ἄριστα φρονεῖν); Socrate et ses disciples ont été déterminés par les conceptions populaires depuis longtemps incorporées dans la langue[73].

Les stoïciens anciens emploient le mot 'βούλησις', mais avec un sens différent d'Aristote et des péripatéticiens.

Elle n'est pas pour eux un acte d'appétition distinct de celui de la raison, mais un acte de celle-ci, à côté de plusieurs autres. Selon la conception moniste de Chrysippe, toutes les fonctions psychiques, φαντασία, ὁρμή, πάθος, connaissance, vertu, vice, sont des modes d'être de l'ἡγεμονικόν ; elles sont l'ἡγεμονικὸν πῶς ἔχον [74]. Selon tous les stoïciens, le sage est sans passions; mais certains admettent qu'il n'est pas insensible aux impressions. Diogène Laerce fait correspondre une εὐπάθεια à chaque πάθος désordonné. La βούλησις est l'appétit raisonnable, l'εὐπάθεια qui, chez le sage, s'oppose à la convoitise (ἐπιθυμία), alors que la joie (χαρά) s'oppose au plaisir (ἡδονή) et l'εὐλάβεια à la crainte (φόβος) [75].

Jusqu'à l'ère chrétienne le mot 'θέλημα' n'apparaît que dans la version de la Bible fait par les Septante. Il est repris par le Nouveau Testament et les Pères. La littérature hermétique présente une parenté avec la Bible dans l'emploi de 'θέλημα' et de 'θέλησις' ; Schrenk croit déceler là une influence biblique [76]; E. Benz y voit plutôt deux courants dont l'influence parallèle a mis la volonté en relief dans le monde grec. Dans l'hermétisme, le mot 'θέλημα', juxtaposé au mot 'βουλή' , se rapporte surtout à la volonté divine [77]. La θέλησις de Dieu s'identifie avec son ἐνέργεια

et son οὐσία [78]. C'est surtout la doctrine de la création qui rend le mot 'θέλημα' fréquent[79]: Dieu a tout fait par sa volonté: "τῇ δὲ αὐτοῦ θελήσει δημιουργήσαντος τὰ ὄντα [80]"; tout dépend d'elle:"cum enim omnia ex ejus voluntate dependeant[81]"; Hermès répond au myste qui lui demande quel est l'artisan de la "renaissance": "ὁ τοῦ Θεοῦ παῖς ἄνθρωπος εἷς θελήματι Θεοῦ [82]".

Plotin emploie souvent le mot 'βούλησις' mais pour lui ce n'est là qu'un autre mot pour désigner la substance même du Bien : "αἱ δὲ ἐνέργειαι ἢ οἷον οὐσία αὐτοῦ, ἢ βούλησις αὐτοῦ καὶ ἡ οὐσία ταὐτὸν εἶναι [83]". Chez Plotin, le mot θέλησις prend place à côté du mot plus classique βούλησις. La θέλησις apparaît comme la conversion vers le Bien, que chaque être aime mieux être que ce qu'il est lui-même[84]. L'écrivain latin néo-platonicien, Claudien Mamert refuse d'admettre qu'autre soit l'âme et autre l'activité de penser ou de vouloir de l'âme: "Sicut tota anima cogitatio est, ita tota voluntas est.. ipsum vero velle substantia est"[85]. Les commentateurs d'Aristote, dans leur réaction contre le plotinisme, rétablissent la distinction entre l'essence de l'âme et ses opérations. Simplicius écrit: "Lors même que l'essence la plus haute de l'âme demeurerait absolument identique, son activité, qui ne demeure pas identique, ne saurait se confondre avec l'essence...[86]".

Maxime, et déjà auparavant Anastase d'Antioche et le moine inconnu qui a instruit Maxime, reprennent, sans qu'on puisse dire qu'ils fussent conscients de cette filiation, la tradition anthropologique aristotélicienne qui voyait une ὄρεξις distincte dans la partie rationnelle de l'homme; tradition qui devait se transmettre dans les écoles supérieures à la faveur de l'étude des commentateurs d'Aristote. Mais ils y introduisent les mots 'θέλημα' et 'θέλησις' dont la Bible, l'hermétisme et le néo-platonisme avaient généralisé l'emploi. De plus, Maxime opère une dissociation entre les deux mots 'θέλησις' et 'βούλησις'. Dans la Dispute, il rattache cette dissociation à Clément d'Alexandrie, Stromates, livre six[87]. Mais ce qui est conservé de cet ouvrage ne comporte rien de tel[88]. Cependant une différence de sens entre les deux mots est attestée par Ammonius, qui considère le βούλεσθαι comme le fait de l'être rationnel ("ἐπὶ μόνου λεκτέον τοῦ λογικοῦ ") et le θέλειν comme celui aussi de l'animal irrationnel ("καὶ ἐπὶ ἀλόγου ζώου[89]"). La βούλησις définie par le Pseudo-Clément cité par Maxime (" εὔλογον ὄρεξιν ") correspond à l'usage des stoïciens, qui en faisaient une εὐπάθεια et non un désir in utramque partem[90]. On retrouve le même usage chez le Pseudo-Platon[91]. L'usage nouveau de Maxime se rapproche de celui d'Ammonius en ce qu'il lie la βούλησις à la raison. Mais, pour lui, la

puissance à la base de la βούλησις, c'est la θέλησις. Les formes verbales 'θέλειν', 'βούλεσθαι' peuvent s'employer l'une pour l'autre; mais les substantifs ont des sens précis différents. Quant à Aristote, il n'a pas insisté sur le niveau potentiel permanent de la volonté, mais sur son activité. Cependant sa doctrine générale de la spécification des puissances par les actes nous permet de dire qu'il mettait une puissance à la base de la βούλησις -activité, sans lui donner pourtant un autre nom. Quand il distingue les cinq genres de puissances du vivant: θρεπτικόν, ὀρεκτικόν, αἰσθητικόν κινητικὸν κατὰ τόπον, διανοητικόν [92], l'ὀρεκτικόν est au singulier, il est vrai; mais rien n'empêche qu'il renferme une puissance spécifique, comme l'αἰσθητικόν se subordonne des sens spécifiquement distincts.

Dans la polémique contre Apollinaire, la présence en Jésus-Christ d'une activité volontaire d'ordre rationnel, est soulignée, notamment en vertu de l'argument sotériologique du salut du même par le même. Mais elle y apparaît comme un aspect de l'activité intellectuelle. "Ἡ δὲ προαίρεσις οὐδὲν ἕτερον εἰ μὴ νοῦς τίς ἐστι [93]", écrit Grégoire de Nysse. Le niveau potentiel de cette activité, c'est la νοῦς, non encore distingué en λόγος proprement dit et en volonté-puissance. L'examen des commentaires patristiques sur la parole du Christ "Non ma volonté mais la tienne"

montrera que la volonté humaine du Christ y est perçue, avant l'axime, comme une poussée naturelle qui s'oppose à la mort, semblable aux autres instincts naturels, et non une décision rationnelle d'acceptation[94]. Au 6e siècle, Léonce de Byzance écrit: "τὸ βούλεσθαι καὶ μὴ βούλεσθαί ἐστιν λογικῆς ψυχῆς περὶ ἣν ἡ αὐτεξουσιότης τε καὶ ἡ ἐφ' ἑκάτερα τοῦ θέλειν ῥοπὴ θεωρεῖται[95]". L'auto-détermination est une propriété de l'âme rationnelle prise globalement, dont l'un des actes est l'élan du θέλειν, c'est-à-dire le βούλεσθαι. Au même siècle, Anastase d'Antioche rattachait la θέλησις à la nature spirituelle comme il a été dit plus haut[96], mais on ne voit pas bien s'il en faisait une puissance distincte du νοῦς. Il reviendra à l'axime de distinguer clairement dans l'âme rationnelle le niveau actuel et le niveau potentiel, l'un correspondant à l'hypostase, l'autre à l'εἶδος de la nature, de diviser en deux (aspect cognitif et aspect appétitif) chacun de ces niveaux tout en les coordonnant, et de rattacher l'auto-détermination au niveau potentiel de l'appétit.

R.-A. Gauthier affirme que l'apparition même du monothélisme prouve que jusque là "le concept de la volonté comme faculté rationnelle caractéristique de l'homme n'existait pas". "Peut-être..., dit le même auteur, faut-il attribuer le mérite (si c'en est un) d'avoir forgé la notion de volonté qui sera en honneur pendant les siècles

de la scolastique à saint Maxime le Confesseur[97]". Il faudrait au moins nuancer cette affirmation. La volonté comme activité rationnelle, enracinée dans la nature spirituelle ce n'est certainement pas à Maxime qu'il faut en attribuer l'invention. Quelle que soit l'histoire obscure de la notion de volonté, pour que Maxime ait vu dans le monothélisme une mutilation hérétique du donné révélé, il fallait bien que sa conception anthropologique comportât un élément de niveau rationnel dans la nature, peu étudié certes jusque là et plus ou moins confondu avec la raison, mais qu'une négation explicite à propos du Christ a suffi à amener à la conscience claire. Maxime ne se proposait pas d'innover mais de formuler la tradition des Pères et de l'Écriture. Les conciles du 7e siècle, sans canoniser toutes les explicitations de Maxime, ont retrouvé la tradition chrétienne dans son enseignement, même si l'humilité de la condition de celui-ci et la crainte d'offenser la susceptibilité impériale ont fait taire le nom d'un homme qu'avait poursuivi la haine de Constant. Il en est de la volonté comme de l'âme rationnelle elle-même, dont la mention à propos du Christ n'apparaît pas avant les négations explicites d'Apollinaire.

d. Même Maxime a mis du temps à envisager la volonté dans son enracinement dans la nature, comme une réalité per-

manente sous ses actes passagers. Ses premiers écrits, comme les Centuries sur la charité, les Questions à Thalassius et les premiers Ambigua, en parlant de mouvement, de tendance, d'auto-détermination, considèrent le sujet et ses actes, sans le niveau intermédiaire de la puissance distincte qu'est la volonté.

Avant les discussions christologiques suscitées par les monothélites, il ne s'intéresse pas à la psychologie de la volonté pour elle-même. La réfutation du mythe origéniste de la chute pré-cosmique des esprits, dans les Ambigua, repose sur des triades de notions comme γένεσις, κίνησις, στάσις (qu'il oppose à celle des origénistes: μονή, κίνησις, γένεσις[98]); εἶναι, εὖ εἶναι, ἀεὶ εὖ εἶναι[99]; οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια[100]. Le fait même d'être, pour une créature, implique un mouvement reçu: "πάντα γὰρ ὅσα γέγονε πάσχει τὸ κινεῖσθαι[101]"; ce mouvement se dirige vers Dieu comme vers sa fin: il se produit κατὰ γνώμην et correspond à l'εὖ εἶναι; l'ἀεὶ εὖ εἶναι est une grâce divine au terme du mouvement[102]. L'axime distingue, dans cette analyse, le mouvement lui-même, considéré absolument, et son orientation déterminée, ce qui correspond, dans la Dispute postérieure, à la distinction entre l'ἁπλῶς καλόν (la ratio boni) et le πῶς καλόν (un bien concret). Sans préciser l'existence d'une puissance naturelle dans la substance spirituelle appelée θέλησις, il décrit le

mouvement de cette substance comme étant spirituel, proportionné à sa nature, et il l'explicite comme un acte d'intelligence et un acte d'amour consécutif: "εἰ δὲ κινεῖται ἀναλόγως ἑαυτῷ νοερῶς τὸ νοερὸν, καὶ νοεῖ πάντως· εἰ δὲ νοεῖ καὶ ἐρᾷ πάντως τοῦ νοηθέντος [103]". C'est une "ἔφεσις [104]" ou une "κίνησις καὶ ἔφεσιν [105]" dirigée vers Dieu, qui comporte un aspect de passivité: en suscitant l'amour, l'objet exerce sur l'ἔφεσις une attraction conçue comme un mouvement de sortie du sujet vers l'objet, une "extase", une "émigration": "εἰ δὲ ἐρᾷ καὶ πάσχει πάντως τὴν πρὸς αὐτὸ ὡς ἐραστὸν ἔκστασιν [106]"; "καθ'ὅλου ἐκχωρηθέντος"; "τὴν ἐκχώρησιν [107]".

Sherwood, qui étudie les différents passages de Maxime sur l'"extase", la décrit comme "an outgoing of the volitive power, which effects the final gnomic harmony and unity in love", et la distingue de l'"extäse" dyonisienne, qui est "an irrational, supra-rational estrangement of the mind in the divine darkness[108]". En réalité, Maxime ne parle pas de puissance volitive, mais seulement d'ἔρως, d'ἔφεσις et de κίνησις. Il peut être légitime de faire entrer ces considérations anti-origénistes dans le cadre d'une psychologie de la volonté explicitée par la suite; mais Maxime n'était pas alors attentif à l'existence d'une faculté naturelle de volonté.

Quand l'objet est un bien fini, il va de soi pour Maxime, dans les Ambigua, que le mouvement d'amour, malgré sa passivité, n'est pas contraint mais maîtrisé par le sujet: c'est une "ἐξουσιαστικὴ κίνησις [109]"; ce qui le préoccupe, c'est de montrer qu'il en va de même quand l'objet est la Désirable suprême dévoilé, qui est semblable à un soleil éclipsant tous les astres par son éclat. Les expressions 'ἑκουσίως', 'κατὰ προαίρεσιν', 'κατὰ γνώμην', 'γνωμικὴ', reviennent pour qualifier la reddition de l'être béatifié, investi par Dieu. Quant au mot 'αὐτεξούσιον' (=τὸ ἐφ' ἡμῖν [110]), c'est un qualificatif du sujet pris globalement plutôt que de son mouvement. Le verbe 'ἐθέλω' apparaît mais employé en relation avec une action concrète, qui peut être conforme ou non à la volonté de Dieu: "τό τι ἐθέλειν παρ' ὃ θέλει θεός [111]". Il est donc question d'activité volontaire, de liberté du sujet et de ses actes, mais non d'une faculté naturelle de volonté à la racine des actes où se situerait la liberté.

Dans une lettre à l'archevêque Jean, Maxime voit dans l'âme humaine, quand elle est conforme à la loi de sa nature, un mouvement permanent vers le bien ("ἡ περὶ τὸ καλὸν τῆς ψυχῆς ἀκίνησία"), qu'il nomme "opération naturelle" (ἐνέργεια φυσική) déployée vers la Cause et en dépendance d'elle[112]. Ce qu'il appelle, ailleurs, "aliénation" ("ἀποξένωσις"), "déplacement de l'ὄρεξις [113]", il le nomme

ici "τροπή" et précise que cette mutation in pejus, qui est un échec à atteindre la cause ("ἀτοτυχίαν τῆς αἰτίας"), dû à une erreur de jugement, n'affecte pas la nature mais est produite dans un mouvement libre dû à une décision volontaire maîtresse d'elle-même: "κατὰ τὴν κίνησιν τὴν ἐφ' ἡμῖν τῷ αὐτοκρατορικῷ θελήματι συμφερομένην[114]". Ici encore, Maxime s'intéresse à la modalité libre du mouvement et à sa direction, sans mention de la θέλησις naturelle.

Dans un autre passage des Ambigua, Maxime parle d'un amour naturel de Dieu ("πόθον καὶ ἔρωτα") donné à chaque substance raisonnable, joint à la raison, qui peut connaître facilement les moyens de le réaliser[115]. Il y a ici une distinction entre le πόθος en lui-même et les divers τρόποι selon lesquels il se concrétise au fil de la vie; mais ce qui est juxtaposé à la puissance naturelle de la raison, c'est un amour naturel, éclairé par elle, non une volonté.

Dans une explication d'un passage de Grégoire sur le Sabbat éternel[116], Maxime pose trois groupes de notions formant une ordination:

le λόγος de l'εἶναι, qui comprend (περιεκτικός) la δύναμις, κατ' οὐσίαν;
le λόγος de l'εὖ εἶναι, qui comprend l'ἐνέργεια, κατὰ προαίρεσιν;
le λόγος de l'ἀεὶ εἶναι, qui comprend l'ἀρχή (repos), κατὰ χάριν.

La δύναμις naturelle est ordonnée à l'ἐνέργεια ; elle n'existe pas dans sa plénitude (πληρεστάτην) sans l'ἐνέργεια τῆς προαιρέσεως[117]. Comment interpréter ces derniers mots? S'agit-il d'un génitif épexégétique qui ferait de 'προαίρεσις' l'explicitation d'ἐνέργεια ? Il ne le semble pas, à cause de l'autre expression équivalente employée dans le même contexte: "ἢ κατὰ προαίρεσιν ἐνέργεια[118]", qui invite à considérer l'ἐνέργεια comme une réalité autre que la προαίρεσις, intimement mêlée à elle, recevant de son influence une modalité spéciale[119]; 'κατὰ προαίρεσιν' équivaut à 'προαιρετικῶς' et à 'γνωμικῶς'. La puissance de la nature reste ici, pour Maxime, une réalité indéterminée, non distinguée en plusieurs puissances dont la θέλησις serait l'une. Le mot 'θέλησις' apparaît, il est vrai, dans l'expression occasionnelle 'θέλησις προαιρέσεως[120]', manifestement au sens de l'acte de volonté qui est la προαίρεσις. Il n'y a donc pas dans ce texte une relation de la θέλησις à la προαίρεσις correspondant à celle de la δύναμις à l'ἐνέργεια . En d'autres endroits où Maxime est plus explicite, c'est le νοῦς qu'il mentionne comme δύναμις ; pour l'ἐνέργεια , il s'en tient d'ordinaire au domaine de la connaissance: "εἰ δὲ νοερῶς τε καὶ λογικῶς καὶ ζῇ καὶ κινεῖται καὶ ἐνεργεῖ, λογίζεται πάντως καὶ νοεῖ καὶ γινώσκει[121]".

Dans le présent texte, la volonté n'apparaît pas au niveau potentiel de l'âme rationnelle; au niveau actuel, l'activité volontaire n'est pas au premier plan, mais est considérée in obliquo comme conférant une modalité, celle

de la liberté, à une ἐνέργεια qui ne comprend pas l'acte même de la volonté.

Dans la lettre à Jean le Cubiculaire sur la charité (ἀγάπη), celle-ci est décrite comme un facteur influant sur la vie psychologique: elle serre dans ses bras ("περιπτυσσομένη") le Désirable suprême, elle soumet l'ὄρεξις à la raison, elle fait "marcher" la γνώμη selon la nature, unifiant les hommes entre eux et avec Dieu en une seule γνώμη et un seul θέλημα [122]. Maxime utilise un langage indéterminé: il oscille entre l'acte subjectif de vouloir et l'objet voulu, sans mention de la faculté naturelle à la base du vouloir.

On peut donc, en synthétisant les textes précédents, concevoir les choses comme suit: un mouvement fondamental d'ἔρως vers Dieu surgit de la spontanéité du sujet maître de lui-même, mouvement que Maxime considère comme pleinement naturel, mais sans l'enraciner dans la θέλησις, "centre" de la personne. Perfectionné par l'ἀγάπη, il est sous-jacent, comme une tension continue, à des actes de volonté successifs portant sur des objets créés et limités, perçus comme voulus par Dieu, qui se présentent tour à tour au fil de la vie et dans lesquels se réalise également le pouvoir d'auto-détermination. L'option fondamentale, source de toute vie ascétique, passe à travers la multitude des volitions particulières en les entraînant dans son élan.

Mais ici-bas, les choses créés ne tirent pas toute leur appétibilité de leur ordination à Dieu; il y a un bien réel et un bien apparent[123]; le vrai bien requiert une recherche; le bien apparent peut, comme avec une amorce ("δελεάζω[124]"), séduire le choix ("ἀπατηθὶς προείλετο[125]"). Une volition particulière contraire à Dieu implique simultanément une inflexion du mouvement fondamental de l'homme; il s'aliène du but divin (τοῦ θείου καὶ μακαρίου σκόπου ἑκὼν ἑαυτὸν ἀπεξένωσεν[126]) pour se replier sur lui-même: c'est la φιλαυτία, racine des vices[127].

Les prétentions des monothélites ont par la suite attiré l'attention de Maxime sur la psychologie de la volonté. Pour concilier les affirmations déjà dégagées par les Pères et les conciles en christologie et en théologie trinitaire et les observations de l'introspection psychologique, il a fallu à Maxime débroussailler pour ainsi dire le phénomène du vouloir et y procéder à des distinctions qui constituent son mérite historique: l'acte interne du vouloir et ses composantes, l'objet du vouloir, un niveau naturel et un niveau personnel, pour faire droit à la fixité de la nature et aux variations individuelles, l'identification de l'autodétermination avec la volonté naturelle plutôt qu'avec l'acte de choix, pour faire droit à la perfection du Christ.

3. En plus du théorème de la présence en toute nature spirituelle d'un appétit proportionné à la raison, Maxime ajoute dans la Dispute d'autres arguments dans la même ligne. Ce qui est naturel, dit-il, ne s'enseigne pas; or le vouloir ne s'enseigne pas[128]. Un autre argument conclut de la présence du fait de vouloir dans tous les individus-hommes à son rattachement à la nature présente en tous les individus[129]. Il s'agit ici d'un lien de probabilité plus que de nécessité entre la prémisse et la conclusion. On pourrait concevoir un accident inséparable présent en tous et chacun des individus mais en tant qu'individus, sans caractériser l'espèce comme telle, sans entrer comme élément de son λόγος : parce que tous les corbeaux sont noirs, le sont-ils par nature? y a-t-il une exigence naturelle que les hommes ne dépassent pas telle taille?

4. En qualifiant le Christ de doublement θελητικός, Maxime ajoute un nouveau critère de distinction des natures en Jésus-Christ. Du quatrième au septième siècle, on a manifesté différemment cette distinction. D'abord par les épithètes opposées ἀπαθής - παθητός, qui correspondent à une conception en quelque sorte passive des natures puis par le couple infini-fini, ἀπερίγραφον - περίγραφον, qui se rattache au domaine de la quantité; dans les deux cas, les natures sont envisagées d'une manière statique; puis on a rattaché les

miracles à la divinité, les souffrances à l'humanité du Christ: considération dynamique, mais basée sur l'observation externe, qui prévaut le plus souvent chez Cyrille. Maxime insiste sur un critère dont on ne connaît l'existence que par l'expérience interne, se rapprochant en cela de la conception moderne plus "personnaliste" de la nature. Le pape Agathon, à la fin du 7e siècle, qui représente la théologie de Maxime, signale, comme critère de l'humanité du Christ, sa prière et son abandon au Père dans l'angoisse de la mort, alors que saint Léon, deux siècles auparavant, voyait la nature humaine dans les démarches extérieures, la faim, la mise en croix... Léon voit l'abaissement de l'Enfant Jésus dans l'humilité de la crèche, Agathon, dans son obéissance à ses parents. Du passage de l'Épître aux Philippiens, ch. 2, Léon retient la "forme de Dieu" et la "forme d'esclave", Agathon, l'obéissance jusqu'à la mort. W. Elert, qui fait ces remarques, voit là une intériorisation des critères de l'humanité du Christ due à l'influence théologique de Maxime[130]. Peut-être l'accent que met Elert sur le rôle de Maxime et sur le contraste entre le 7e siècle et les siècles précédents est-il trop grand. En tout cas, il ne s'agit que de l'esquisse d'un mouvement de rapprochement d'une théologie encore "alexandrine" vers certaines intuitions de l'ancienne école d'Antioche; face à la Personne

du Verbe, son humanité prend plus de consistance; mais les réflexions psychologiques de Théodore de Mopsueste ou du Livre d'Héraclide de Nestorius sur l'activité humaine libre et sur l'obéissance du Christ[131] n'ont pas d'équivalent chez Maxime.

Les développements précédents montrent que le dithélisme christologique de Maxime résulte d'une application à la doctrine du concile de Chalcédoine d'une conception anthropologique que Maxime n'a pas découverte mais explicitée, selon laquelle la nature humaine comporte une volonté; conception authropologique jointe à une explication métaphysique de la relation de la nature commune à l'hypostase singulière transférée au domaine de l'activité. Maxime tire encore une autre preuve de la double volonté du Christ d'une identification de la volonté naturelle avec le pouvoir d'auto-détermination (τὸ αὐτεξούσιον).

Notes du chapitre IV

1 Cf. J. Meyendorff, Le Christ dans la théologie byz., p. 37-44.

2 Ibid., p. 95.

3 Cf. par ex. Lettre aux cath. de Sicile, PG 91, 121A-B.

4 ACO II, 1, 1,p.143, 10s.

5 ACO II, 1, 1,p.120, 14.

6 ACO II, 1, 2,p.125, 16-25.

6a Cf. P.-Th. Camelot, Ephèse et Chalcédoine, p. 127-130.

7 Cf. Šagi-Bunić, "Deus perfectus" et "homo perfectus", p. 160-166, 188-200.

8 ACO I, 1, 4, p. 8, 28.

9 ACO I, 1, 4,p.18, 25.

10 Cf. Šagi-Bunić, "Duo perfecta" et "duae naturae" in definitione dogmatica chalcedonensi", Laurentianum 5 (1964) p. 3-70, 203-244, 321-362. Pour l'histoire des formules 'ἐν δύο φύσεσι' et 'ἐκ δύο φύσεων', voir aussi de Šagi-Bunić, "Deus perfectus et homo perfectus" et A. Schmid, Die Christologie Isidors von Pelusium, Fribourg-Suisse 1948, p. 56-59.

11 Cf. R. V. Sellers, The Council of Chalcedon, Londres 1953, p. 332ss.

12 Cf. Kosmische Liturgie^{2}, p. 56.

12a Cf. C. Moeller, "Le chalcédonisme", Chalkedon I, p. 640-641.

13 In Categ. c.5 (CAG IV, 4, p. 36, 17-18 éd. Busse).

14 Traité sur les deux vol., PG 91, 192B.

15 Traité à Marin, PG 91, 12C.

16 Cod. Patmos 263, 147 r 15-18, cité par G. Weiss, Studia Anast. I, p. 121.

17 Cf. Geschichte des Papstums II, Berlin 1933, p. 547; "Die Lateransynode", Zeitschr. für Kirchengesch. 51 (1932) p. 90-92.

18 Cf. De laud. Constantini, c. 12, PG 20, 1388A.

19 Apud Anastase le Sinaïte, Contra monoph., PG 89, 1184A.

20 Cf. J. Pierres, Sanctus Max. Conf. Princeps, p. 15-16.

20a Cf. Traité sur les deux vol. PG 91, 188B.

21 Disp., 292B.

22 "Le sens de l'adjectif οἰκουμενικός dans la tradition patristique et dans la tradition byzantine", Studia Patristica, Vol. VII, Part I, p. 414.

23 V.g. Disp., 289B, 328A et passim.

24 Emploi très rare, dont j'ai perdu la référence.

25 Cf. M. Richard, "Un faux dithélite", Festschrift Bölger, p. 436, ligne 13.

26 Cf. Sur les deux vol. 21, PG 95, 152B.

27 Cf. Aristote, Catégories, édit. Tricot, p. 29 et ss.

28 Cf. E.A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, New York 1887; au mot 'θέλω ': " θελόμενός ἐστιν ὁ υἱὸς παρὰ τοῦ πατρός " (Athanase).

29 Disp., 292C.

30 Disp., 325A7-9.

31 Cf. Sur les deux vol. 23, PG 95, 152D-153C.

32 Cf. Kirche und theol. Litt., p. 294-295.

33 Lettre à Nicandre, PG 91, 97B.

34 Disp., 293B.

35 Tome à Marin, PG 91, 21D.

36 Microcosm and Mediator, p. 222.

37 Disp., 293B.

38 Cf. PG 91, 13B.

39 Cf. Traité sur les deux vol., PG 91, 185D, 192B.

40 Tome à Marin, PG 91, 12C-13A.

41 Cod. Patmos 263, 147 v 3-5, cité par G. Weiss, Studia Anast. I, p. 122.

42 L'Éthique à Nicomaque. Intr., trad. et commentaire par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, 2e éd., I, 1, p. 262.

43 Sur la trichotomie de l'âme et l'unité de l'homme selon Maxime, cf. L. Thunberg, Microcosm and Mediator, p. 179-220.

44 Disp., 308D.

45 Cf. G. Schrenk, " θέλημα ", Theol. Wörterbuch zum N.T. 3 (1950) p. 53.

46 R. Rödiger compte chez Aristote 235 ' βούλομαι ' contre 33 ' θέλω ' : Glotta 8 (1917) p. 4; indication donnée par Gauthier, article cité ci-après, p. 78, n. 102.

47 R.-A. Gauthier, "Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain", Rech. de théol. anc. et méd. 21(1954) p. 78, n. 102.

48 Top. IV, 5, 126a13.

49 Rhét. I, 10, 1369a1-2.

50 De Anima III, 9, 432b5.

51 Ibid. 10, 433a22-23.

52 Ibid. 11, 434a13.

53 Éth. à Eud. II, 7 ,1223a26-27.

54 Pol. VII, 15, 1334b20-25.

55 Eth. à Nic. III, 1, 1111a30-31.

56 R.A. Gauthier, art. cité, p. 58.

57 Gauthier-Jolif, L'Éthique à Nicomaque², II, 1, p. 179.

58 Ibid.

59 Cf. Jean Philopon, In Arist. de An. libros comm. (éd. Hayduck), p. 249, 10-23.

60 Eth. à Nic. I, 13, 1102b21.

61 Cf. Gauthier-Jolif, op. cit., II, 1, p. 193.

62 De An., éd. Bruns, Alexandri Aphr. praeter commentaria scripta minora, Suppl. aristotelicum, II, I, Berlin

1887, p. 74, 8-12; cité par Gauthier, art. cité, p. 58 et L'Éthique à Nic. II, 1. p. 193-194.

63 Alex. d'Aphr., ibid., p. 75, 18-19.

64 Ibid., p. 74, 1-2.

64a Ibid., p. 72, 16.

64b Ibid., p. 73,2.

65 Cf. De Anima liber cum mantissa (éd. Bruns), p. 106, 1-3.

66 Cf. In Ethica Nic. quae supersunt comm. (éd. Heylbut) p. 67, 20-21.

67 In de Anima (éd. Hayduck) III, 9, p. 579, 27ss.

68 In libros Arist. de An. paraphrasis (éd. Hayduck), p. 142, 1-2; p. 143, 21-22.

69 In libros de An. paraphr. (éd. R. Heinze), p. 120, 5-8.

70 Cf. Gauthier-Jolif, L'Éthique à Nicomaque², II, 1, p. 217-220.

71 De An. III, 9, 432b5.

72 Cf. Der hellenische Mensch, Göttingen 1945, p. 210-211.

73 L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen I, 1882, p. 157s., auquel se réfère H. Meyer, Platon und die aristotelische Ethik, Munich 1919, p. 193, n.4.

74 Cf. C.J. de Vogel, Greek Philosophy III, nos 953, 956, 1030.

75 Stoic. vet. fragm. (éd. von Arnim) III, 431.

76 Cf. art. 'θέλημα', Theol. Wörterbuch zum N. T. III, p. 54.

77 Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, p. 310.

78 Corp. herm., libellus IX, 2, Hermetica (éd. W. Scott) I, p. 186, 19-20.

79 E. Benz, op. cit., p. 316s.

80 Corp. herm., libellus IV, 1a, op. cit., p. 148, 19-20.

81 Ibid., Asclepius 7, op. cit., p. 298.

82 Corp. herm., XIII, 4, op. cit., p. 240. 27-29; cf. XIII, 80, op. cit., p. 252, 26.

82a Ibid. XIII, 18, op. cit., p. 250, 31.

83 Enn. VI, 8, 13, 6-8; cf. E. Benz, op. cit., p. 294ss. (Bréhier, p. 149)

84 Enn. VI, 8, 13, 10ss.

85 De statu animae (éd. Engelbrecht, CSEL, 11), p. 86, 5, cité par E. L. Fortin, Christianisme et culture philosophique au Ve siècle, p. 88, n. 6.

86 In Arist. de Anima (éd. Hayduck) p. 240, 33, cité par E.L. Fortin, op. cit., p. 89, n. 6.

87 Disp., 317C.

88 O. Stählin reproduit en supplément le passage cité par Maxime: Clemens Alex., Dritter Band, Berlin 1970².

89 Ammonius, Περὶ ὁμοίων καὶ διαφόρων λέξεων (éd. Valckenaer 1882²), p. 31, 70, cité par Schrenk, art. "βούλομαι, βουλή, βούλημα", Theol. Wört. zum N. T. I, p. 628, n. 1.

90 Cf. note 75 ci-dessus.

91 "Ἔφεσις μετὰ λόγου ὀρθοῦ", "ὄρεξις εὔλογος", "ὄρεξις μετὰ λόγου κατὰ φύσιν" (= βούλησις) : citations données par Schrenk, op. cit., p. 628, n. 4.

92 Cf. De An. II, 3, 414a29-b2.

93 Adv. Apoll. 41, PG 45, 1217C ; cf. ibid. 23, 1172A.

94 Cf. le chapitre VII ci-après.

95 Contra Nestor. et Eutych. II, PG 86, 1, 1332D.

96 Cf. notes 16 et 41.

97 L'Éthique à Nicomaque² (Gauthier-Jolif), I, 1, p. 262.

98 Cf. Amb., PG 91, 1220C-1221A; 1069A.

99 Cf. Amb., PG 91, 1073C, 1116B-C, 1325B, 1329A-B, 1348D8ss.

100 Cf. Th. et oec. I, 2, PG 90, 1084A ; P. Sherwood, The Earlier Ambigua, p. 72-123.

101 Amb., PG 91, 1073B.

102 Ibid., B-C.

103 Ibid.

104 Amb., 1077A.

105 Amb., 1076D.

106 Amb., 1073C.

107 Amb., 1076B.

108 Saint Maximus the Confessor, p. 95 et 96.

109 Amb., PG 91, 1076D.

110 Amb., 1076A.

111 Amb., 1076B.

112 PG 91, 432B.

113 Amb., PG 91, 1092D.

114 PG 91, 432B.

115 Cf. Amb., PG 91, 1361A-B.

116 Amb., PG 91, 1389D-1392D.

117 Amb., 1392A13-B1.

118 Amb., 1392C9-10.

119 L'interpénétration de la προαίρεσις et de l'ἐνέργεια permet à Dieu, dans la béatitude (l'ἀεὶ εἶναι) de stabiliser la προαίρεσις à travers l'ἐνέργεια : "ὅρος ἐστὶ, σιγάσιμον ποιῶν τὴν μὲν φύσιν κατὰ τὴν δύναμιν, τὴν δὲ προαίρεσιν κατὰ τὴν ἐνέργειαν" (1392B12-13).

120 Amb., 1392B8.

121 Lettre au prêtre Jean, PG 91, 436C; cf. Amb., 1220A.

122 PG 91, 396.

123 Cf. Disp., 308C6-7.

124 Amb., PG 91, 1077A.

125 1092D.

126 Ibid.

127 Cf. Lettre à Jean le Cub. sur la charité, PG 91, 397Css. Sur la "philautie", cf. I. Hausherr, Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon S. Maxime le C.

128 Disp., 304B-C.

129 Disp., 304D.

130 Cf. Der Ausgang, p. 240-242, 246-247.

131 Cf. R.A. Norris, Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia; E. Amann, art. "Nestorius", Dict. de Théol. Cath. 11, 145-146; L. Abramowski, Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius: à la page 171 et ss., développements sur l'obéissance du Christ dans la première partie du Liber H. que L. Abramowski considère cependant comme l'oeuvre d'un Pseudo-Nestorius écrivant entre 450-451 et 525 au monastère des Acémètes de Constantinople (cf. p. 199-201).

CHAPITRE V

ARGUMENT TIRÉ DU POUVOIR D'AUTO-DÉTERMINATION

Aristote n'a pas explicitement affirmé ce que nous appelons le "libre arbitre". Il emploie le mot 'ἑκούσιον', mais non au sens que lui donne Maxime; c'est ce que saint Thomas appelle le voluntarium: une spontanéité consciente, qu'on peut retrouver chez les enfants et les animaux[1], qui s'oppose à la contrainte et à l'ignorance. La notion d''ἐφ' ἡμῖν' s'identifie chez Aristote à celle d''ἐν ἡμῖν': "ce dont le principe est à l'intérieur du sujet, il est aussi au pouvoir du sujet de le faire ou de ne pas le faire[2]". R.-A. Gauthier note ici le caractère rudimentaire de la psychologie d'Aristote[3]. W. D. Ross écrit: "En somme, (Aristote) partage la foi de l'homme ordinaire dans le libre arbitre, mais il n'a pas examiné la question très à fond, et il ne s'est pas exprimé de façon très cohérente[4]". Gauthier se rallie à Ross et pense que la théorie de l'action élaborée par Aristote, qui fait du souhait, du jugement et de la délibération des principes nécessaires quoique internes de l'action, qui identifie 'en nous' et 'en notre pouvoir', bref qui confond spontanéité et liberté, ruine le libre arbitre auquel il croit[5].

Les anciens stoïciens se sont efforcés de concilier la fatalité (εἱμαρμένη) avec la liberté. "La solution de Chrysippe, dit M. Pohlenz, comme on l'a déjà remarqué dans l'Antiquité, est un compromis entre la logique de la causalité et la conscience de la liberté. Sa préoccupation est manifestement de "sauver" à tout prix la liberté humaine, dont il fait lui aussi une condition indispensable de toute moralité[6]". Selon Hippolyte, Zénon et Chrysippe utilisaient l'exemple d'un chien attaché à un char: s'il ne veut pas suivre, il est tiré et contraint de suivre[7]. A.-J. Festugière attribue au stoïcisme une "mystique du consentement[8]". L'hymne célèbre de Cléanthe à Zeus illustre cette attitude[9]. Cependant le stoïcisme d'Épictète est différent. "L'esclave phrygien, si religieux et si convaincu de la bonté de Dieu, a renoncé au panthéisme et au fatalisme de la Stoa et... a accordé à l'homme une liberté absolue... Celle-ci consiste en ce que lui seul peut s'imposer une contrainte. Dieu lui-même ne peut le faire plier. Comme un père véritable, il a accordé à l'homme le don plénier de la liberté. Dans sa sphère d'action, celle-ci ne connaît aucune limite. Elle constitue la propriété inaliénable de l'homme; elle est indépendante de tout Destin[10]." Grâce à sa προαίρεσις , l'homme, selon Épictète, est à l'abri de toute violence; elle demeure non asservie (ἀδούλωτος), non soumise (ἀνυπότακτος [11]). Mais la προαίρεσις , qui pour Aristote

et pour Maxime est un composé de raison et d'appétit, ne consiste, pour le stoïcisme que dans un jugement intellectuel[11].

La bible ne présente pas de doctrine systématique du libre arbitre mais partout elle le suppose. L'histoire du salut apparaît comme un synergisme entre Dieu qui agit souverainement et l'homme qui coopère, de telle manière qu'il est capable de résister et de pécher s'il le veut. Abraham, Moïse, David répondent librement aux choix divins. Les commandements, les exhortations, les menaces, tout le comportement de Dieu n'auraient pas de sens sans la capacité de l'homme de se déterminer lui-même à l'action.

Il est vrai que l'Écriture n'appelle pas l'action humaine une action "libre". W. Rudolph résume la conception de l'Ancien Testament:

> A aucun moment de son histoire, Israël n'est affranchi du lien qui l'attache à son Seigneur, Yahvé. Ce n'est pas un hasard si le mot "liberté", le maître-mot du monde grec, ne se présente qu'une seule fois dans l'Ancien Testament (chufscha, Lv 19, 20) et par là on veut parler tout simplement de l'état social de l'homme libre pour le distinguer de l'esclave (il en va de même pour l'adjectif chofschi, plus fréquent, et aussi pour naqi, qu'on peut traduire parfois par "libre"; cela signifie toujours et uniquement la liberté négative en face d'une obligation définie et n'exprime jamais une valeur positive). Il n'est pas étonnant que le dictionnaire de théologie, qui, dans tous les autres cas, renvoie à la racine vétéro-testamentaire des mots grecs, manque de toute référence à l'Ancien Testament pour le mot eleutheros [12].

Le Nouveau Testament n'emploie pas 'ἐλεύθερος' et les mots apparentés au sens de liberté de choix, de libre arbitre; il s'agit de la liberté sociale ou politique ou surtout d'une liberté spécifique qu'on a appelée "liberté des enfants de Dieu". L'homme est "esclave du péché"; le Fils le libère[13]. Grâce à lui, nous sommes libres du péché, de la loi, de la mort[14]. Mais cette liberté, fruit de la grâce provenant de Jésus-Christ, a dans le libre arbitre sa base anthropologique.

Le Juif Philon a coulé sa pensée, imprégnée par la Bible, dans des concepts et des termes empruntés à la tradition grecque. Il écrit:

> Elle seule (la pensée, διάνοια) s'est vue élevée aux honneurs de la liberté (ἐλευθερία) par le Dieu Créateur, qui a défait les noeuds de la nécessité afin de l'affranchir, lui donnant, du bien qui lui sied le mieux et qui est son apanage, le libre acquiescement (τὸ ἑκούσιον)... L'homme qui a obtenu de se décider spontanément et délibérément (ἐθελούργου καὶ αὐτεξουσίου γνώμης λαχών), et dont le libre choix oriente les activités la plupart du temps (καὶ προαιρετικῆς χρώμενος τὰ πολλὰ ταῖς ἐνεργείαις), l'homme s'est attiré comme de juste, la réprimande pour ses fautes préméditées et l'éloge pour les actions droites qu'il accomplit de plein gré... Seule l'âme humaine... a reçu de Dieu le mouvement volontaire (τὴν ἑκούσιον κίνησιν) et..., sous ce rapport, a été tout à fait assimilée à lui, parce qu'affranchie autant que possible de la nécessité[15].

Les mots 'προαίρεσις' et 'ἑκούσιον' ne signifient plus, comme chez Aristote, une simple spontanéité éclairée par la connaissance, comme l'indique leur voisinage avec d'autres mots plus précis. Les adjectifs 'αὐτοκλεύστος' et 'αὐτοκίνητος' impliquent une vé-

ritable causalité exercée par l'homme sur lui-même, accentuée par la mention de l'absence de nécessité et surtout par l'affirmation d'une assimilation à Dieu.

Philon diffère des auteurs chrétiens postérieurs dans l'emploi du mot 'αὐτεξούσιος '. De Dieu, sont qualifiées ainsi son autorité sur le monde ("αὐτεξουσίῳ καὶ αὐτοκράτορι βασιλείᾳ [16]), sa sa puissance ("τὸ αὐτεξούσιον κράτος τοῦ Θεοῦ [17]). Le mot se réfère à l'autonomie que possède celui qui n'a pas à obéir à un autre homme (les parents d'Esaü souhaitent pour lui un rang inférieur pour qu'il soit soumis à son frère; il est bon, pensent-ils, que le méchant ne soit pas αὐτεξούσιος [18]) ou à celui qui détient un poste de commandement indépendant[19]. Philon n'emploie pas le qualificatif αὐτεξούσιος ni son synonyme αὐτοκράτωρ pour qualifier le libre arbitre de l'homme. Que pensée et compréhension dépendent de l'αὐτεξουσίῳ καὶ αὐτοκράτορι γνώμῃ , c'est là une illusion dont il faut sortir[19a]. Que l'esprit soit αὐτοκράτωρ des plans qu'il élabore, c'est ce que pense l'impie[20]. Le libre arbitre est un don fait à l'homme pour obéir à la loi. "La liberté, pour Philon, écrit M. Harl, n'est donc par indépendance et - en cela - servitude réelle; est libre celui qui se met dans la dépendance de Dieu... L'homme est libre en vue de cet acte qu'est la reconnaissance de Dieu, l'ἐξομολόγησις ... La piété juive... est une mystique de la dépendance[21]". Voilà pourquoi Philon, tout en admettant le libre arbitre, ne qualifie pas l'esprit humain d'αὐτεξούσιος.

L'homme possède une participation au pouvoir que Dieu s'est réservé de renverser les lois de la nature; par elle, il peut accomplir une sorte de miracle dans l'économie de sa propre vie, semblable aux miracles que Dieu réalise dans l'économie du monde. Ce pouvoir miraculeux s'exerce dans le choix du bien et du mal. Le choix du mal ne dépend que de l'homme[22]; celui du bien, par contre, n'est pas laissé au seul pouvoir de l'homme. Un fragment du quatrième livre perdu de l'Allégorie des lois[23] fait du libre choix du bien par l'homme une doctrine élémentaire, qui est remplacée, chez ceux qui ont reçu la révélation des grands mystères, par l'affirmation que ce n'est pas l'esprit de l'homme qui opère le choix du bien mais le pouvoir de l'Incréé, la créature n'étant qu'un néant complet. Wolfson s'est efforcé d'expliquer ce passage qui semble limiter le libre arbitre[24].

Les Apologistes, tels Justin et Tatien, refusent d'admettre que l'homme soit emprisonné par le destin dans un monde impersonnel. Justin utilise des arguments de sens commun: nécessité d'un ordre moral avec des sanctions pour les bons et les méchants, contradictions de notre conduite qui manifestent que nous ne sommes pas fatalement inclinés au vice ou à la vertu, consentement universel sur la distinction du bien et du mal[25]; il répète le mot de Platon: "ἀνὴρ ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος", qu'il croit emprunté par le philosophe à l'Ancien

Testament[26]. Les Apologistes sont des héritiers inconscients de Carnéade[27], qui avait vigoureusement combattu l'idée de l'εἱμαρμένη répandue dans le Portique et dans le peuple, associée à des spéculations astrologiques d'origine égyptienne et babylonienne, et qui avait transmis l'arsenal défensif utilisé par la suite. Si l'homme n'est pas libre, il n'y a pas lieu de louer ni de blâmer, de récompenser ni de punir; contre le déterminisme astral, Carnéade notait qu'il est impossible de déterminer un horoscope, que les astrologues énoncent des jugements divergents, que les jumeaux ont des sorts différents, etc.[28]

La gnose valentinienne restreignait l'αὐτεξούσιον aux seuls "psychiques", catégorie intermédiaire entre les "pneumatiques", nécessairement sauvés, et les "hyliques", nécessairement condamnés[29]. Saint Irénée, en lutte contre le gnosticisme, affirme nettement le libre arbitre de tout homme, surtout dans les chapitres 37 à 39 du livre IV de l'Adversus Haereses. "Il recourt à une double démonstration. D'une part, les conséquences absurdes du fatalisme gnostique confirment, par effet de contraste, le bien fondé de la croyance ecclésiastique... D'autre part, les exhortations morales des Prophètes, les conseils et les menaces consignées dans le Nouveau Testament n'ont de raison d'être que si l'homme peut, en toute liberté et indépendance, obéir à la voix de Dieu[30]". Cette

caractéristique de l'homme, liée à la rationalité, le constitue à l'image de Dieu[31]. Elle s'exprime par les expressions: 'liberum', 'habens suam potestatem', 'potestas electionis', 'suae potestatis arbitrium', 'ἐλευθερία ', ' αὐτεξούσιον '.

Pour Origène, "la liberté devient la loi la plus générale de l'univers[32]. Son attitude est largement déterminée par son opposition à la classification gnostique des natures dont certaines sont nécessairement liées au bien ou au mal. Mais elle l'est aussi par sa conception de la justice divine qu'il conçoit de façon égalitaire. Non seulement il faut enlever à Dieu la responsabilité de la différence entre les bons et les mauvais, mais il faut lui soustraire aussi la hiérarchie ontologique des natures; non seulement il n'y a pas de natures à qualification morale nécessaire, mais il n'y a pas même de natures nécessaires. Origène place donc au départ une société de personnes spirituelles (νόες) formant une unité autour de la Trinité, toutes égales entre elles, sans avoir encore de nature déterminée, distinctes de Dieu par leur mutabilité[33]. Par une mystérieuse faute, elles deviennent "rassasiées" de Dieu. Les νόες se "refroidissent" en ψυχαί[34]. Le monde apparaît, dans lequel la différence des conditions s'explique par les mérites et les démérites antérieurs[35]; les catégories des êtres sont des degrés de déchéance. La liberté déter-

mine aussi le cours de l'histoire: "Tout, suivant la pensée d'Origène, a son principe dans la liberté morale. L'histoire de la civilisation, la diversité des peuples, les différentes religions, tout ceci est conséquence des fautes de l'humanité primitive. L'histoire d'Israël, à son tour, présente à la fois une condition particulière due à sa fidélité originelle, mais connaîtra aussi sa dispersion et sa captivité. Enfin, pour les uns et pour les autres, le Christ viendra rétablir l'unité et restaurer la liberté[36]". Dieu est conçu comme un didascale, qui s'attache par sa providence à l'éducation progressive des libertés (d'où le titre de l'ouvrage de H. Koch sur Origène: Pronoia und Paideusis), en s'accommodant à leur faiblesse (c'est la συγκατάβασις) jusqu'à l'apocatastase finale[37]. Mais Origène identifie la liberté avec le choix du bien ou du mal, ce qui rend difficilement concevable une telle fixation définitive. C'est en effet dans ce que les scolastique appellent la liberté de contrariété, dans la faculté d'embrasser le bien ou le mal son contraire, et non dans celle d'agir ou de suspendre son acte et de choisir entre plusieurs biens qu'Origène fait consister le libre arbitre[38].

Le De Principiis en renferme une défense que Basile et Grégoire ont transmise dans la Philocalia. On y trouve les τόποι scolaires issus de Carnéade, l'idée que Dieu n'est pas responsable du mal, l'existence du repentir et l'amélioration des méchants, l'impossibilité de déterminer un horoscope, la va-

riété des habitudes des peuples[39]. Origène admet cependant la valeur de l'astrologie: les astres sont signes, non causes; Dieu savait d'avance ce que les hommes feraient librement et l'a inscrit dans le livre des astres; les démons et les anges peuvent le lire, non les hommes, et ils peuvent inspirer oracles et signes[40]. H. Koch croit qu'Origène dépend surtout, dans sa défense du libre arbitre, d'Epictète et d'Alexandre d'Aphrodise, en sous-estimant l'influence biblique dont le grand exégète était imprégnée.

Grégoire de Nysse, en tant que chrétien, admet que tous les êtres, spirituels et corporels, dépendent de Dieu par voie de création et ne peuvent être que naturellement bons; il souligne, comme le néo-platonisme dont il subit l'influence, l'orientation foncière de la créature spirituelle vers le bien. La conversion paradoxale vers le mal d'une telle créature est due à la mutabilité essentielle de celle-ci, mutabilité liée à l'état de créature. Cependant, avec la tradition biblique, il maintient à côté de la causalité de l'âme sur ses bonnes actions - qui allait en quelque sorte de soi -, une causalité identique sur les mauvaises. La rationalité s'y exerce quand même, mystérieusement aliénée et "dénaturée". Raison et auto-détermination sont liées nécessairement entre elles:

> Aux seuls êtres inanimés et privés de raison il appartient de se laisser mener au gré d'une volonté étrangère. La nature raisonnable et pensante, au contraire, si elle met de côté τὸ κατ' ἐξουσίαν, perd du coup le privilège de la pensée[41].

Grégoire décrit ainsi l'auto-causalité que la rationalité permet d'exercer:

> La naissance spirituelle est le résultat d'un choix libre et nous sommes ainsi en un sens nos propres parents, nous créant nous-mêmes tels que nous voulons être, et nous façonnant par notre προαίρεσις selon le modèle que nous choisissons[42].

Avec la rationalité de l'homme, Grégoire mentionne, corrélativement, le fait attesté par la Genèse que l'homme est l'image de Dieu:

> Si la divinité est la plénitude de tout bien et si l'homme est à son image, n'est-ce pas dans cette plénitude que l'image aura sa ressemblance avec l'archétype? Donc, en nous, se trouvent toutes les sortes de bien... L'un de ces biens consiste à être libre de toute nécessité (τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης), à n'être soumis à aucun pouvoir physique, mais à avoir une volonté maîtresse d'elle-même dans ses décisions (αὐτεξούσιον πρὸς τὸ δοκοῦν ἔχειν τὴν γνώμην)[43].

Némésius, comme Grégoire et le néo-platonisme, voit l'auto-détermination comme nécessairement liée à la rationalité. "Αὐτεξούσιον, dit-il, ἐπειδὴ καὶ λογικός[44]". Il justifie son assertion par un argument de sens commun tiré du fait de la délibération: puisque les hommes délibèrent - acte de raison- c'est donc qu'ils ne sont pas contraints intérieurement. Ils ont une authentique capacité de choisir entre le bien et le mal. Némésius soutient qu'en dépouillant l'homme de son initiative vis-à-vis du mal, on reporte ce mal sur Dieu, ce qui suffit à exclure une telle position[45].

Intuition spontanée du sens commun, mal cernée par l'analyse psychologique d'Aristote, mal intégrée par les stoïciens dans une vue de la causalité universelle, postulée par la bible et inculquée par elle à tous les auteurs chrétiens, dont quelques-uns en ont fait une idée-clé de leur système de pensée, la conviction d'une maîtrise de l'homme sur ses actes et sur son destin prend, dans la longue tradition grecque où elle s'exprime, différents noms et formes d'expression. Elle est signifiée par des adjectifs substantivés au neutre: 'τὸ αὐτεξούσιον', 'τὸ αὐτοκρατές' , qui, pour exprimer un phénomène spirituel, transfèrent analogiquement dans un seul être, par le préfixe 'αὐτο-', le schème d'une influence exercée par un être sur un autre. Elle est signifiée encore, mais négativement, par exemple par le mot 'ἀβέστοτον '. Ces adjectifs et d'autres comme 'αὐτοκελεύστος', 'αὐτοκίνητος' , sont aussi employés comme épithètes de κίνησις, de προαίρεσις , de γνώμη . On trouve, mais plus rarement, les mots 'ἐλεύθερον ' et 'ἐλευθερία ' ("προαίρεσις ἐλεύθερα[46]", dit Justin; "τῇ δὲ ἐλευθερίᾳ τῆς προαιρέσεως[47]", écrit Tatien) qui, en leur traduction latine et dans les langues européennes, deviennent la manière par excellence d'exprimer le privilège de l'être raisonnable. Il y a une association du vocabulaire de la liberté avec celui de la volonté (notamment avec le mot 'προαίρεσις '); mais le lien n'est qu'occasionnel. Il n'y a pas de localisation du libre arbitre dans une faculté spéciale de volonté. Le

mot 'γνώμη' recouvre à la fois la volonté et le jugement intellectuel ("αὐτεξούσιον πρὸς τὸ δοκοῦν ἔχειν τὴν γνώμην " dit Grégoire de Nysse); il y a, selon Philon, une ἐλευθερία de la διάνοια ; d'ailleurs la προαίρεσις dont Aristote se demande si elle relève de la raison ou de l'appétit, est considérée par Némésius (et par Maxime lui-même) comme une réalité complexe formée des actes de l'une et de l'autre. On voit plutôt l'αὐτεξούσιον comme une propriété globale du νοῦς , de l'être raisonnable, qui peut qualifier aussi la sphère d'activité dans laquelle la raison joue un rôle. C'est ainsi que chez Justin et Tatien, ce sont les anges et les hommes, chaque groupe pris comme espèce non différenciée en facultés, qui sont qualifiés d'αὐτεξούσιοι[48].

De la bible et de la longue tradition patristique influencée à la fois par la bible et de larges courants philosophiques anti-déterministes, Maxime reçoit la certitude que l'homme est maître de ses décisions bonnes ou mauvaises. Cependant dans aucune de ses oeuvres il ne s'attache expressément à la défense de la liberté; c'est pour lui une vérité allant de soi, qui n'était sans doute pas l'objet d'une contestation importante à son époque. Dans la Dispute[49], il montre en passant que l'homme n'est pas soumis à la nécessité, conséquence que Pyrrhus tire de la doctrine maximienne de la volonté naturelle. Pour cela, il développe un syllogisme qui peut s'analyser comme

suit: 1ère prémisse: une analyse du "raisonnable par nature" (τὸ φύσει λογικόν). On trouve en ce dernier: (1) deux puissances naturelles: la raison, impliquée par l'emploi de l'épithète 'λογικόν', et l'appétit rationnel, la βούλησις; puis (2) des actes de ces puissances, qui s'exercent en coordination: raisonnement et appétition; vient ensuite (3) l'explicitation du processus volontaire. - 2e prémisse: Or ces actes sont naturels. - Conclusion: Donc ce qui est naturel dans les êtres spirituels n'est n'est pas nécessaire.

Pour que le syllogisme soit concluant, il faut que l'analyse de l'acte volontaire dans la première prémisse soit, dans l'esprit de Maxime, l'équivalent d'une exclusion de la nécessité. Il fait implicitement appel à l'axiome qui domine la pensée des néo-platoniciens: l'auto-détermination est liée à la rationalité. Il lui suffit de manifester cette rationalité en déployant la série des phases de l'acte volontaire dans laquelle s'imbrique une multiplicité d'actes de la raison. Cependant il utilise non 'ἀνεξούσιον' mais 'ἑκούσιον'[50], que Pyrrhus, dans son objection, opposait à 'ἠναγκασμένον'. Tous les νοερά, c'est-à-dire tous les θεϊκά possèdent un mouvement ἑκούσιον et s'opposent par là aux ἄψυχα (on s'attendrait ici au terme plus précis 'ἄλογα'). Maxime donne au mot 'ἑκούσιον' un sens plus précis et, par là, un champ d'application plus restreint qu'Aristote. Il ne suffit pas, comme chez ce dernier, que le principe de l'acte soit dans le sujet et que celui-ci ait la

connaissance de ce qu'il fait, ce qui se vérifie dans le cas des enfants et des animaux. Aux deux facteurs qui, chez Aristote, éliminent l'ἑκούσιον, l'ignorance et la contrainte externe, il faut donc en ajouter un autre; Maxime ne le nomme pas, mais il est sous-entendu: c'est le déterminisme interne.

Cette exclusion de la nécessité dans l'acte de la volonté, Maxime ne la signifie jamais, comme ses prédécesseurs l'avaient fait occasionnellement, par le mot 'ἐλευθερία' et les mots de même racine. Il emploie, il est vrai, ces mots, mais non d'une manière absolue; il précise à chaque fois par rapport à quel mal: liberté par rapport à la mutation et à l'altération dans le ciel[51], liberté par rapport à la délimitation[52], liberté par rapport à la folie[53], au mal[54], au monde et à la nature donnée par l'auteur des commandements[55], et surtout, liberté par rapport aux passions[56]; on ne trouve le mot 'ἐλευθερία' ni absolument, comme expression du libre arbitre, ni même déterminé par 'ἀνάγκης' comme chez Grégoire de Nysse.

Dans la Lettre à Marin, c'est par le mot 'ἐξουσία' qu'il désigne le pouvoir d'initiative que nous exerçons sur nos actes.

> Le choix n'est pas non plus la maîtrise (ἐξουσία). Car le choix, comme je l'ai souvent dit, est un appétit délibératif des choses faites par nous; la maîtrise, elle, est la domination légitime exercée sur les choses qui peuvent être pour nous objets d'action; ou bien, c'est la domination sans empêchement exercée sur la mise en acte (χρῆσις) de ce qui dépend de nous; ou bien, c'est l'appétit non asservi de ce qui dépend de nous. La maîtrise n'est donc pas identique au choix. L'un ne fait

> que préférer, l'autre fait passer à l'acte ce qui dépend de nous et ce qui porte sur ce qui dépend de nous, c'est-à-dire sur le choix, le jugement, le conseil. Car c'est en vertu de la maîtrise que nous délibérons, jugeons, choisissons, que nous nous tendons et faisons passer à l'acte ce qui dépend de nous[57].

L'ἐξουσία se manifeste dans la χρῆσις, l'usage, le passage à l'acte. Il y a deux catégories de réalités qui passent à l'acte: τὰ ἐφ' ἡμῖν et τὰ ἐπὶ τοῖς ἐφ' ἡμῖν ; les premières sont constituées par les objets des actes internes: ce sur quoi on délibère et arrête son choix; les seconds sont les actes internes eux-mêmes: délibération, jugement, choix. L'homme exerce la maîtrise sur les deux catégories: il domine l'usage des choses extérieures parce qu'il domine les phases du déroulement de son acte de volonté. De sorte que ces phases, que Maxime appelle τὰ ἐπὶ τοῖς ἐφ' ἡμῖν , sont elles aussi ἐφ' ἡμῖν . L'ἐξουσία et l'ἐφ' ἡμῖν sont deux notions corrélatives, l'une caractérisant le sujet, l'autre ce qui est dit provenir de ce sujet. L'ἐφ' ἡμῖν ne s'identifie pas comme chez Aristote à l'ἐν ἡμῖν ; il ne suffit pas qu'il y ait une cause interne des actions; car l'agent doit dominer cette cause interne.

Maxime ne fait pas de l'ἐξουσία définie plus haut un synonyme exact d'αὐτεξούσιον . L'αὐτεξούσιον est une caractéristique de la volonté en tant que faculté naturelle; l'ἐξουσία en est la manifestation au niveau de l'actualisation de cette puissance dans les actes de recherche, de délibération, de jugement, de choix-décision et dans la χρῆσις ou mise en acte

des autres puissances sous l'influence de la volonté. Les notions d'ἐξουσία et d'αὐθεντία, dit la Dispute, se rattachent à celle de γνώμη prise au sens de volonté délibérative et élective[58]. Comme le Christ possédait une volonté humaine qui s'actualisait sans l'infirmité des hésitations et du choix consécutif, qui marquent le mode d'exercice de la volonté des hommes ordinaires, et comme, d'autre part, l'humanité du Christ, comme celles des autres hommes, possédait en tant qu'image de la nature divine le privilège de l'αὐτεξούσιον, la conclusion s'impose que ce privilège s'attache inaliénablement à la volonté en tant que puissance naturelle et n'est pas liée au choix. L'auto-détermination peut prendre la forme de la liberté de choix, de l'ἐξουσία, pour les hommes en leur condition temporelle présente; mais pour le Christ et pour les élus dans l'au delà, mis en présence du désirable infini qu'est Dieu, elle prend la forme d'une adhésion au bien non proprement élective, dans laquelle s'épanouit la spontanéité maîtresse d'elle-même d'une nature rationnelle dégagée de ses limitations. Il faut faire violence en quelque sorte au mot 'liberté' pour exprimer cette condition, car il est lié, dans l'usage courant moderne, à la possibilité de choix entre le bien et le mal. D'autant plus que de larges courants de pensée tendent à soustraire la liberté à la "ligature" d'un ordre axiologique objectif pour la présenter comme

créatrice des valeurs[59]. Pour Maxime, l'homme n'est à son meilleur, vraiment maître de lui-même, que par une attitude réceptive face au divin et à l'ordre objectif qu'il représente: attitude aux antipodes de celle des prométhées modernes.

La "localisation" de l'ἀντεξούσιον dans la nature spirituelle, plus précisément dans une puissance de cette nature, et non au niveau opératif du τρόπος χρήσεως, est impliquée, dans les Ambigua, dans l'affirmation que fait Maxime d'une fixation en Dieu de la tendance des bienheureux sans possibilité de vouloir autre chose que ce que Dieu veut, fixation qui n'est pas la disparition de l'ἀντεξούσιον. Elle est posée explicitement dans la Dispute en un argument en faveur de la dualité de volonté naturelle du Christ. Le raisonnement est le suivant[60]:

1ère prémisse: l'ἀντεξούσιον est une propriété de la nature raisonnable. C'est là une proposition que transmet à Maxime la tradition biblique, patristique et néo-platonicienne et qu'il rappelle à Pyrrhus en liaison avec le mot 'ἑκούσιον', à partir du fait de la recherche, de la délibération et du choix[61]. Il tire aussi cette prémisse de la notion d'image de Dieu affirmée par la Genèse, sans mention explicite de la rationalité[62].

2e prémisse: or l'ἀντεξούσιον, c'est la θέλησις. Cette mineure est le centre de cette preuve dithélite distincte.

Maxime l'emprunte à Diadoque de Photicé[63] On trouve en effet dans les Cent chapitres gnostiques de cet auteur: "αὐτεξουσιότης ἐστὶ ψυχῆς λογικῆς θέλησις ἑτοίμως κινουμένη εἰς ὅπερ ἂν καὶ θέλοι· ἥντινα περὶ μόνον τὸ καλὸν ἑτοίμως ἔχειν πείσομεν θεόν". Ce qu'E. des Places traduit: "La liberté est la volonté d'une âme raisonnable prête à se mouvoir vers son objet: amenons-la à ne se porter qu'au bien". L'adverbe 'ἑτοίμως' se réfère à un état libéré d'obstacles, condition pour que l'acte ait lieu (il correspond au latin 'expeditus', libre d'entraves); le passage de Diadoque reproduit dans le florilège attribué à Maxime, remplace 'ἑτοίμως' par 'ἀκωλύτως'[65]. Dans un autre chapitre, Diadoque écrit que, sur la voie de la vertu, il faut, au commencement, accomplir les commandements βιαίῳ τινὶ θελήματι ("volonté pressurée", au sens passif, plutôt que "violente", comme traduit E. des Places, au sens actif), à cause de l'inclination congénitale vers les plaisirs; ensuite le Seigneur envoie ἕτοιμον ἡμῖν τι θέλημα, pour servir avec plaisir ses volontés; car c'est par le Seigneur que la volonté est dégagée (ἑτοιμάζεται); l'accession à cet état se fait par l'élimination des pressions internes que les forces du mal exercent sur la décision[66]. Diadoque entend-il 'ἑτοίμως' de la définition précédente au sens de ce deuxième passage, c'est-à-dire comme un dégagement pour le bien? Il ne peut en être ainsi, car il s'éloignerait de l'usage commun des Pères, qui voient l'auto-déter-

mination autant dans les décisions mauvaises qui cèdent aux attraits de la passion déréglée que dans les décisions bonnes. D'ailleurs Diadoque ajoute à la définition qu'il faut amener l'âme (ou la volonté) à ne se porter qu'au bien, ce qui implique l'indifférence du mouvement, ἕτοιμος face au bien et au mal. Il prend donc le mot 'ἑτοίμως' au sens plus large d'absence de toute contrainte, de toute causalité nécessaire s'exerçant sur l'âme et la volonté. Au chapitre 95, il montre la grâce amollissant notre αὐτεξούσιον par des souffrances éducatives, à titre d'épreuve non de contrainte (δοκιμαστικῶς οὐ γὰρ ἀναγκαστικῶς[66]). Il ne s'agit pas non plus, dans la définition citée, d'une volonté "prête à se mouvoir", envisagée dans un moment d'antériorité par rapport à son mouvement, comme l'indique la traduction; c'est le mouvement même dont la modalité est indiquée par l'adverbe. Est-ce la ψυχή ou la θέλησις qui est en mouvement? Il semble plus normal que ce soit la ψυχή, pour éviter la redondance θέλησις - θέλοι, malgré l'accord de 'κινουμένη' avec 'θέλησις' dans la plupart des manuscrits; deux d'entre eux, dont le plus ancien, ont la lecture 'κινουμένης', qui a des chances d'être authentique, la modification de la terminaison s'expliquant par la proximité de 'θέλησις[67]'. La traduction d' E. des Places comporte une habile (?) indétermination: 'prête' et 'son' peuvent se rapporter soit à 'âme', soit à 'volonté'.

Maxime ne retient que l'identification αὐτεξούσιον=θέλησις . Mais en utilisant la proposition hors de son contexte, il charge la θέλησις d'un contenu plus précis que chez Diadoque: elle devient un élément de la nature, distinct de la raison, sous-jacent à la προαίρεσις et aux autres actes de la volonté et les enveloppant comme une puissance unique enveloppe toutes ses actualisations . Pour Diadoque, la θέλησις est considérée comme un acte, comme le laissent entendre deux autres passages du même ouvrage: l'ἀγάπη naturelle procède de notre θέλησις - si nous ne maîtrisons pas notre προαίρεσις , les mauvais esprits peuvent la ravir facilement (la volonté est mise en parallèle avec l'acte de choix[68]); le baptême ne change pas la dualité de notre volonté, τὸ διπλοῦν τῆς θελήσεως ἡμῶν οὐκ ἀλλάσσει[69]. (c'est pas nos actes de choix que nous nous attachons soit au bien soit au mal). A un autre point de vue encore l'identification de l'αὐτεξούσιον avec la θέλησις n'a pas la même rigueur que dans la Dispute: Diadoque parle de l'αὐτεξούσιον du φρόνημα[70] , terme qui a des connotations cognitives .

Des deux prémisses de son syllogisme, Maxime tire la conclusion que la θέλησις est une propriété de la nature spirituelle et que par conséquent le Christ en est doté en son humanité. Mais il est très probable qu'il s'agit là d'un syllogisme d'exposition . Maxime n'est pas parvenu à la persuasion de l'existence de la volonté naturelle par la voie d'une identification avec elle de l'αὐτεξούσιον , déjà opérée par

les Pères. Il est difficile de retrouver le cheminement génétique de sa pensée. C'est sans doute le fait que les Pères ont rattaché la volonté de Dieu à la nature de celui-ci et non à ses trois Personnes qui l'a poussé à la rattacher aussi à la nature humaine dans le Christ; de plus, c'est la nécessité de trouver dans le Christ un lieu pour son pouvoir d'auto-détermination en l'absence des actes dans lesquels il prend forme chez les hommes ordinaires; c'est encore une attention nouvelle portée, sous l'influence d'un moine inconnu, à une tradition philosophique assez estompée, dont Anastase d'Antioche est un témoin[71], qui voyait dans l'homme une puissance appétitive distincte, liée à la raison. Une fois ce cheminement fait, sans tenir compte du développement chronologique des idées, Maxime lit sa propre pensée dans le texte de Diadoque; il affirme même que tous les Pères ont pensé comme Diadoque[72]. Le désir de persuader Pyrrhus lui fait faire [illegible] de tout bois et utiliser des arguments de rigueur inégale.

Notes du chapitre V

1 Éth. à Nic. III,2 , 1110b 18-24.

2 Éth. à Nic. III, 1, 1110a 17-18.

3 L'Éthique à Nicomaque (Gauthier-Jolif) II,1 , p. 174.

4 W. D. Ross, Aristote, p. 282.

5 L'Éthique à Nicomaque (Gauthier-Jolif) II,1 , p. 219.

6 La liberté grecque. Nature et évolution d'un idéal de vie, p. 163.

7 Philos. 21, Stoic. Vet. fragm. II, 975.

8 Cf. Le Dieu cosmique, p. 310-332.

9 Mène-moi, ô Zeus, ainsi que toi, Destinée,
Là où vous m'avez un jour fixé ma place;
Comme je suivrai sans hésiter! Quand bien même
je ne le voudrais pas,
Devenu méchant, je ne suivrai pas moins.

Traduction J. Pépin, dans Les Stoïciens, Bibl. de la Pléiade, Paris 1962, p. 1132.

10 D. Amand, Fatalisme et liberté, p. 21.

11 Dissert. II [illegible], 1.

11a Aristote, Eth. à Nic. VI, 2, 1139b 4-5 : Némésius, De Nat. Hom. 12, PG 40, 660A-B; Maxime, Tome à Marin, PG 91,16C; sur l'intellectualisme du stoïcisme ancien, modifié par Panétius et Posidonius, cf. Gauthier, "Maxime le Conf. et la psychologie", Rech. de théol. anc. et médiévale 21 (1954) p. 64ss.

12 Menschbild des Alten Testament, dans Dienst unter dem Wort. Festschrift H. Schreiner, Gütersloh 1953, p. 241s, cité par H. Küng, La Justification. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique, p. 219.

13 Cf. Jn 8, 34, 36.

14 Cf. Rom. 6, 18-23; 7, 3s; 6, 21.

15 Quod Deus sit immut. 47-49,(trad. A. Mosès).

16 Quis rerum div. heres sit 301.

17 De plantatione 46.

18 De Virt. 209.

19 De poster. Caini 115.

19a Quis rerum div heres sit 85.

20 De confus. ling. 125.

21 M. Harl, "Adam et les deux arbres", Rech. de Sc. rel. 50(1962) p. 377.

22 Quod Deus sit immut. 48.

23 Traduit par M. Harl, art. cit., p. 378-379.

24 Philo I, p. 446, 457-458.

25 Apologie I, 43, PG 6, 392-393.

26 Platon, Rép. 10, 617e; Justin, Apol. I, 44, PG 6, 396A.

27 Cf. D. Amand, Fatalisme, p. 206-207. pour Justin.

28 Cf. l'ouvrage de D. Amand sur les arguments de Carnéade et leur survivance chez les philosophes grecs et les écrivains chrétiens des quatre premiers siècles: Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Cf. aussi H. Koch, Pronoia und Paideusis, p. 280-283.

29 Cf. C.J. de Vogel, Greek Philosophy III, p. 408, d'après Irénée, Adv. Haer. I, 6, 1-2, PG 7, 504-508.

30 D. Amand, Fatalisme, p. 220.

31 Cf. Adv. Haer. IV, 4, PG 7, 983A.

32 R. Cadiou, Intr. au système d'Origène, p. 39, cité par J. Daniélou, Origène, p. 203.

33 Cf. J. Daniélou, op. cit., p. 203-204, 209.

34 Cf. De Princ. II, 8, 3 (éd. Koetschau, p. 155ss.).

35 De Princ. II, 9, 2 (éd. Koetschau, p. 163ss.).

36 J. Daniélou, op. cit., p. 234.

37 Cf. Ibid., p. 204, 271.

38 Cf. F. Prat, Origène, le théologien et l'exégète, Paris 1907, p. XXIXs.; référence donnée par P. Sherwood, The Earlier Ambigua, p. 184.

39 Cf. D. Amand, op. cit., p. 324-325; H. Koch, Pronoia u. Paideusis, p. 285-286.

40 Cf. H. Koch, op. cit., p. 51, n.2 et p. 289; D. Amand, op. cit., p. 318.

41 Or. cat. XXXI, PG 45, 77C.

42 De vita Moysis, PG 44, 328B.

43 De hom. opif. XVI, PG 44, 184B.

44 De Nat. hom., XLI, PG 40, 724A.

45 Op. cit., 741B, 744A; cf. 756B, 764A,

Sur le libre arbitre chez Plotin, Grégoire de Nysse, Némésius, cf. R.A. Norris, Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia, Oxford 1963, ch.4.

46 Apol. I, 43, PG 6, 392.

47 Adv. Graecos oratio 7, PG 6, 820B.

48 Cf. Justin, Dial. c. Tryph. 102, PG 6, 713B; Tatien, ibid.

49 Disp., 293B-C.

50 Disp., 293D.

51 Cf. Amb., PG 91, 1220C.

52 Cf. Amb., PG 91, 1113C.

53 Cf. Lettre au prêtre Jean, PG 91, 436B.

54 Cf. Thal., PG 90, 316C.

55 Cf. Lettre à Thal., PG 91, 448C.

56 Cf. Thal. 47, PG 90, 428A; 56, 577C; Lib. asc. 44, 45, PG 90, 956A-B.

57 PG 91, 18C-20A.

58 Cf. Disp., 329D.

59 Cf. R. Polin, La création des valeurs; J.-P. Sartre, L'Existentialisme est un humanisme.

60 Disp., 304A.

61 Disp., 293B-C.

62 Disp., 324D, 304C.

63 Disp., 301C.

64 Diadoque de Photicé, Oeuvres spirituelles (Sources chrétiennes, 5bis), p. 86, lignes 18-21.

65 Cf. PG 91, 277C.

66 Op. cit., p. 158, 6-8.

67 Cf. l'apparat de l'éd. E. des Places.

68 Cf. op. cit., p. 104, 4-13.

69 Op. cit., p. 136, 20.

70 Op. cit., p. 142, 16-17.

71 Cf. chapitre IV, n. 16, 39 et 41.

72 L'attribution à Diadoque en Disp., 301C devient en 304C une attribution aux Pères.

CHAPITRE VI

ARGUMENT SOTÉRIOLOGIQUE POUR L'EXISTENCE D'UNE VOLONTÉ HUMAINE EN JÉSUS-CHRIST

Maxime a recours à un argument qui repose sur la conception dite "physique" de la rédemption. Le salut ne peut atteindre la totalité de chaque homme que parce que la totalité de la nature humaine a subi l'influence vivifiante et régénératrice de Dieu dans la personne de Jésus-Christ. Maxime prolonge une longue tradition dans laquelle l'accent a été mis successivement sur divers aspects de l'argument sotériologique. Irénée avait formulé le principe général que nous ne serions pas sauvés si le Christ n'était pas vere homo et vere Deus[1].

> Il fallait un homme pour racheter l'homme, un sauveur appartenant à la race humaine et la récapitulant pleinement en lui... Il fallait un Dieu pour que ce salut fût efficace... Il fallait donc un "médiateur" entre Dieu et les hommes pour les réconcilier par sa parenté avec les deux. Irénée a ainsi donné sa forme décisive à l'argument sotériologique contre le docétisme ou contre l'adoptianisme[2].

Athanase écrit dans sa Lettre à Épictète: "Puisque c'est réellement et en vérité que le Sauveur s'est fait homme,

c'est l'homme tout entier qui a été sauvé... Notre salut n'est pas une imagination, et ce n'est pas du corps seul, mais de l'homme tout entier, corps et âme, que le salut s'est opéré dans le Verbe lui-même[3]". Chez Athanase, l'accent de la sotériologie ne porte pas sur le point de la perfection de l'humanité du Christ; sa pensée est plutôt tournée vers l'affirmation de la divinité du Sauveur. Notre divinisation par le Verbe est une prémisse évidente pour lui; il en conclut contre Arius que le Verbe est Dieu véritable, car Dieu seul peut nous diviniser. Pour cela il a assumé un corps; ce corps est le moyen d'insertion de Dieu dans le monde, la voie de pénétration du salut: "C'est pour nous que le Verbe a pris un corps, pour qu'en lui, nous puissions être renouvelés et divinisés... Nous ne participons pas au corps d'un homme quelconque, mais nous recevons le corps du Verbe lui-même, et nous sommes divinisés[4]". L'insistance est sur le corps; l'âme n'apparaît pas comme un facteur théologique important. Athanase ne songe pas à l'âme quand il explique la mort du Christ comme une déposition que le Verbe fait de son corps[5]. L'idée de totalité est reliée plus aux hommes sauvés qu'au Sauveur; ce qu'Athanase souligne en celui-ci, c'est la <u>vérité</u> de son incarnation, sans qu'il insiste sur le relevé des éléments requis dans le Christ par cette vérité.

L'idée qu'une humanité complète doive être assumée pour que le salut atteigne à travers elle la totalité de chaque homme apparaît à l'avant-plan dans la lutte contre l'erreur d'Apollinaire. Des deux éléments du Christ nécessaires à notre divinisation, la divinité et l'humanité, l'accent passe du premier au second. L'on se met désormais à regarder explicitement les parties composantes de cette humanité, particulièrement l'âme raisonnable. Non seulement le Verbe a assumé les trois éléments de la nature humaine, esprit, âme, chair, mais il a assumé d'abord l'esprit, le νοῦς, parce que c'est lui qui est à la racine du péché[6]. Pour Apollinaire, le νοῦς est muable par nature, il est vrai, mais c'est par le biais de la chair qui lui impose ses servitudes qu'il succombe fatalement au péché; dans la théorie de la rédemption "physique" d'Apollinaire, le νοῦς n'a pas besoin de rédemption; il suffit au Verbe d'assumer une chair et de la diriger sans violence pour que notre chair soit guérie par une contagion bénéfique et n'impose plus sa loi à notre âme[7].

La formule de Grégoire de Nazianze, qui a fait fortune, et que reprend Maxime, est tirée de sa Lettre à Clédonius:

> Si quelqu'un place son espérance en un homme dénué d'esprit (ἄνουν), il est vraiment dénué d'intelligence (ἀνόητος) et indigne d'être sauvé. Car ce qui n'a pas été assumé

(par le Christ) n'est pas guéri; cela seul est sauvé qui est uni à Dieu (τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἥνωται τῷ Θεῷ τοῦτο καὶ σώζεται [8]).

On sait, depuis la découverte en Égypte en 1941 d'un opuscule d'Origène publié sous le titre Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'âme, que Grégoire n'est pas l'auteur de la formule qu'il emploie. Origène y dit:

> Notre Sauveur et Seigneur, dans sa volonté de sauver l'homme comme il voulut le sauver, pour cette raison voulut sauver le corps, de même qu'il voulut pareillement sauver l'âme, et voulut en outre sauver ce qui restait dans l'homme: l'esprit. Or l'homme n'aurait pas été sauvé tout entier, s'il n'avait revêtu l'homme tout entier [9].

Dans une oeuvre antérieure à la Dispute, les Ambigua, les éléments assumés de la nature humaine sont explicités comme ils l'avaient été du temps de Grégoire de Nazianze: corps, âme, esprit (νοῦς)[10]; la volonté ne retient pas encore l'attention de Maxime. Dans sa Lettre à Jean le Cubiculaire sur la charité, il emploie l'argument sotériologique mais sans parler de l'assomption d'une faculté naturelle de volonté, condition de guérison de cette faculté dans les autres hommes; mais on y trouve l'idée d'une rectification de l'activité volontaire opérée par le Christ en sa kénose, qui permet à la charité d'exercer son pouvoir unifiant et de constituer, au plan personnel du τρόπος χρήσεως, une seule

volonté et une seule gnomè de tous les hommes, correspondant à l'unité du λόγος de leur nature[11].

La volonté comme élément de la nature n'apparaît en liaison avec le principe sotériologique que dans la Dispute et dans la Lettre à Étienne de Dor, un peu postérieure. Dans celle-ci, Maxime écrit: "Si, en violant le connandement, ce n'est pas sans la volonté que nous l'avons violé, nous avions besoin d'une guérison dans cette volonté; le Verbe fait chair lui-même guérit le semblable par l'assomption du semblable[12]". Il est à noter, alors que c'est Adam qui a commis la violation, que c'est nous aussi qui sommes dits l'avoir commise. A propos d'un texte de saint Cyrille, J. Meyendorff explique que la conception générale en Orient était celle d'une transmission des conséquences de la faute d'Adam, non de sa culpabilité; "Elle (l'humanité) ne "partage" pas la faute d'Adam, elle l'"imite"[13]. Mais on peut douter de la vérité d'une telle affirmation. Sans doute les Pères grecs ont insisté sur la φθορά transmise héréditairement, et il n'y a pas chez eux d'expression comme "péché originel", prise avec l'extension analogique que lui ont donnée les Occidentaux, qui permette d'attribuer une culpabilité native à tous les hommes avant l'intervention volontaire personnelle de chacun d'eux; mais l'idée d'une culpabilité de chaque homme en Adam n'est pas absente chez

Grégoire de Nazianze, comme le pense J.M. Szymusiak: "Le contexte ne nous autorise pas à voir ici une allusion à un péché personnel (d'Adam): c'est du péché d'origine qu'il s'agit, revécu mystérieusement par le chrétien... Notre Theologos n'est pas responsable de l'opinion que lui prêtent nombre de manuels de théologie dogmatique à savoir qu'il n'admettrait qu'un héritage de peines, conséquences du péché, non une responsabilité réelle toute mystique qu'elle est, dans la transgression originelle: "La faiblesse de mon premier père, c'est ma propre faiblesse"". Selon cet auteur, il y aurait une mentalité mythique à la base des conceptions de Grégoire[14]. Maxime, de même, fait de la transgression d'Adam une transgression commise par nous, dans notre volonté, qui a besoin d'en être guérie.

Dans la Dispute, le bref passage sur l'argument sotériologique est difficile à interpréter avec précision. Maxime décrit en quelques mots la faute d'Adam et ajoute que notre volonté, en conséquence, est πρωτοπαθής; sans l'assomption par le Christ de la volonté, dit-il, "οὐκ ἄρα ἐγὼ χωρὶς ἁμαρτίας γέγονα [15]". Le mot 'γέγονα' signifie-t-il "je suis né" ou "je suis devenu"? Il ne peut s'agir de la naissance, car le salut provenant du Christ est une régénération, postérieure à la naissance naturelle; il s'agit donc d'un devenir postérieur qui a fait disparaître le péché. L'ἁμαρτία dont

Maxime est débarrassé, ce sont très probablement les péchés personnels de Maxime, qui découlent du fait que sa volonté est πρωτοπαθής . Mais, même s'il en est ainsi, il est possible que le mot ' πρωτοπαθής ' inclue déjà une idée de culpabilité en plus de celle d'une inclination à des péchés personnels postérieurs. Le suffixe ' -παθής ' se rattache au mot ' πάθος '; on le retrouve dans 'les pensées ἐμπαθεῖς , 'la disposition ἐμπαθής ', 'la naissance ἐμπαθής '. Comme il s'agit là de réalités qui subissent l'influence de la passion, le mot ' πρωτοπαθής ' semblerait donc signifier "soumis en premier lieu à l'influence de la passion" ou "premier siège de la passion". Mais il ne peut en être ainsi. En effet, comme la faute d'Adam, selon Maxime, s'est produite dans l'instant même de son arrivée à l'être, même s'il considère l'état primitif d'ἀπάθεια comme réel et non pas comme anté-historique ou méta-historique à la manière de Grégoire de Nysse [16], le πάθος dans la volonté d'Adam lors de sa faute n'est pas une passion déjà agissante antérieurement comme une tendance au mal mais une réalité qui découle de sa décision mauvaise et qui se répercute dans la partie sensitive[17]. Chez nous, au contraire, la passion est en nous à notre origine; mais son siège est la partie irrationnelle de notre être, le παθητόν ; si elle influence la volonté, elle n'est pas dans la volonté.

Ce qui apparaît en premier lieu (c'est-à-dire avant l'acte extérieur), dans la volonté d'Adam, tout comme dans notre volonté à nous, et qui la rend πρωτοπαθής , ne peut être la passion proprement dite, réalité de l'appétit irrationnel. Il ne peut s'agir que d'un sens large de cette notion, d'une altération aliénante <u>in pejus</u> . Aristote, au livre Δ de la <u>Métaphysique</u>, note la polysémie du mot ' πάθος ': il peut signifier toute mutation subie, mais plus proprement (μᾶλλον), une mutation qui nuit[18]. Selon Maxime, la volonté est naturellement dirigée vers le bien; par la désobéissance volontaire, la volonté d'Adam subit une altération qualitative dégradante qui se transmet aux actes "impérés" d'écouter, de considérer et de manger. En naissant, nous héritons d'une volonté ainsi altérée. Bien que cette altération soit reliée aux passions de l'appétit sensitif, elle n'est pas une passion au même sens. Maxime a emprunté le terme ' πρωτοπαθής ' à Grégoire de Nazianze. Celui-ci écrit:

> Pour détruire la condamnation du péché en sanctifiant le semblable par le semblable, s'il avait besoin d'une chair à cause de la chair condamnée et d'une âme à cause de l'âme, il avait de même besoin d'un esprit (νοῦς) à cause de l'esprit, qui n'avait pas seulement fait une chute (πτῶσαν) en Adam, mais qui avait été affecté le premier (πρωτοπαθήσαν), comme disent les médecins à propos des maladies. Ce qui avait reçu le commandement n'a pas observé

> le commandement; ce qui ne l'a pas observé a osé commettre la transgression; c'est ce qu'a commis la transgression qui avait surtout besoin de salut; ce qui avait besoin de salut a été assumé; l'esprit (νοῦς) donc a été assumé[19].

Le préfixe 'πρωτο-' chez Maxime signifie l'antériorité de la faute située dans la volonté par rapport à celle qui est dans l'écoute, la considération et la manducation. Chez Grégoire, il s'agit d'une maladie, d'une affection au sens médical, qui, semble-t-il, se transmet du νοῦς à l'âme et à la chair. Dans l'un et l'autre on retrouve l'idée que la sanation doit s'attaquer à la source du mal. Mais Maxime a poussé plus loin la localisation de la source: le péché se situe premièrement au niveau spirituel mais non d'abord dans la pensée; il est, plus radicalement, dans la volonté spirituelle, le "centre" de l'homme par quoi il est maître de lui-même. Maxime apporte une précision à l'argument anti-apollinariste de Grégoire.

Toute faute, celle d'Adam en particulier, se produit ἑκουσίως [20]: elle résulte d'une προαίρεσις dans laquelle l'homme se comporte comme ἀυτεξούσιος [21]. Mais avant les discussions autour du monothélisme, Maxime ne songe pas à situer la faute dans la volonté considérée comme puissance distincte. Ce sont plutôt les facultés de connaissance qui sont concernées, avec la partie concupiscible et la partie

irascible de l'âme. Dans les Centuries sur la charité, il parle des images et des pensées passionnées [22]. La passion est une nuée qui obscurcit l'ἡγεμονικόν [23] de l'âme; elle entraîne le νοῦς au péché, le transforme en elle-même [24], le νοῦς doit opérer un discernement rationnel (λογικὴ διάκρισις) des imaginations [25]. La triade stoïcienne, φαντασία -ὁρμή (πάθος) -συγκατάθεσις apparaît dans les Centuries sans que le consentement, qui chez les stoïciens est affaire de raison, soit rattaché à la volonté [26]; c'est un acte du νοῦς sans précision. Maxime parle indéterminément d'une παράχρησις des puissances de l'âme [27]; ce n'est que dans la Dispute et le Tome à Marin contemporain qu'il fait de la χρῆσις un micro-acte de la θέλησις. Grâce à cette attention tardive à la volonté-faculté, il peut à partir de la présence en nous de cette racine du mal que rejoint la guérison rédemptrice, conclure à sa présence nécessaire dans le Christ guérisseur.

La nature humaine commune est dans le Christ avec tous ses éléments essentiels (λόγοι); dans son hypostase, elle y revêt cependant des modes concrets (τρόποι) qu'elle ne revêt pas dans les autres hommes. Ces modes sont des variations accidentelles qui n'altèrent pas la "vérité" de la nature. Le fait même que ce soit Dieu qui, dans le Christ, assume la nature, confère à celle-ci une subsistance divine

qui la rénove dans ses modes; en la faisant entrer dans sa personne, il fait fondre comme cire au feu ou vapeur au soleil les scories qui l'affectent dans les autres personnes[28]. À ce propos, Maxime distingue le fait d'"assumer" et le fait de "s'approprier". Le verbe 'assumer' n'est employé qu'en relation avec les éléments essentiels de la nature humaine commune, parmi lesquels se trouvent la volonté comme puissance et la possibilité d'avoir des mouvements passionnels (le παθητόν). Le verbe 's'approprier' est plus ambigu: tantôt il est l'équivalent d''assumer'; il s'agit alors de l'appropriation substantielle (οἰκείωσις οὐσιώδης); tantôt il est pris en un sens restreint et se distingue d''assumer'; il s'agit dans ce cas de l'appropriation relationnelle (οἰκείωσις σχετική[29]). Si le Verbe assume notre volonté naturelle, il ne fait que s'approprier (d'une manière relationnelle) les modalités défectueuses et inconciliables avec la perfection divine que revêt la volonté en exercice dans les autres hommes. La déviation de notre volonté, héritée d'Adam, est ainsi présente dans le Christ comme la maladie d'un patient est dans le médecin: paradoxalement, elle est présente en même temps qu'éliminée. Ce qui assure une rénovation radicale virtuelle de la volonté comme de toute la nature commune dans les autres personnes où se retrouve cette nature.

L'argument sotériologique traditionnel, repris par Maxime, repose sur la conviction d'une "solidarité mystique", d'un "nexus vital" entre le Christ et les fidèles. E. Mersch, qui emploie ces expressions, écrit: "Si le rôle du Christ n'était que celui d'un répondant qui accumule des mérites pour d'autres, serait-il strictement nécessaire qu'il soit de même nature que nous? Un ange, par exemple, si le Verbe l'avait assumé, aurait pu, somme toute, acquérir des mérites aussi immenses et aussi applicables[30]. Plus profondément, cette solidarité mystique repose sur la base anthropologique de l'unité de la nature humaine. P. Sherwood fait remarquer que 'φύσις' est un mot très plastique en grec. En contexte trinitaire et christologique, il subit, de même que le mot 'οὐσία', un déplacement dans la direction d'un universel, d'un εἶδος ; Maxime conserve au mot 'φύσις' le sens que lui donne Grégoire de Nysse: un universel concret[31]. Ainsi, en Thal. 61, Maxime écrit: "Les saints, par leurs multiples souffrances, libèrent la nature qui est en eux de la condamnation de la mort encourue à cause du péché[32]". La nature commune, l'εἶδος de l'humanité, se retrouve indivise en tous les individus; chaque saint peut libérer la nature en lui-même, mais le Christ, nouvel Adam, jouit comme le premier Adam d'un pouvoir d'action sur la nature dans tous les individus où elle

se trouve. La nature est rectifiée toute entière en Jésus-Christ, dans sa totalité "compréhensive", et par Jésus-Christ, dans sa totalité "extensive", c'est-à-dire en tous les individus hommes.

Le rôle de l'humanité dans le Christ s'exprime par le mot 'ἀπαρχή'. Ce mot a d'abord eu un sens d'antériorité temporelle; c'est, par exemple, les premiers fruits de la moisson; puis il a acquis un sens plus étendu, non temporel; comme les prémices étaient offertes à Dieu, le mot a reçu par là une coloration qualitative. L'idée d'une sanctification du φύραμα qu'est l'humanité par l'ἀπαρχή qui est dans le Christ revient souvent chez Grégoire de Nysse[33]. Maxime la reprend. Le rôle du Sauveur n'est donc pas pour lui seulement de l'ordre de l'exemplarité, quoique Maxime insiste souvent sur cet aspect de son action[34]. Dans sa personne se trouve l'ἀπαρχή de toute la nature humaine, le ferment (ζύμη) de la masse (φύραμα), grâce à quoi les autres reproduisent la trajectoire de sa carrière: passion, résurrection, ascension[35]. La divinisation de l'humanité dans sa personne retentit sur toute l'humanité, c'est-à-dire sur toutes les personnes où se retrouve la nature commune divinisée. Nous devenons participants de la nature divine par l'ἀπαρχή de la chair du Christ[36]. Par l'ἀπαρχή de la nature, toute cette nature, fractionnée par le péché,

retrouve son unité[37]. L. Malevez écrit à propos de Grégoire de Nysse: "Il serait étrange d'appeler le Christ "les prémices" de la nature, si l'on entendait celle-ci uniquement selon l'intégrité de ses notes; de toute façon, l'idée de "prémices" appelle l'idée de la collectivité humaine, avec laquelle le Christ est mis en relation par ce mot[38]". Remarque qui s'applique aussi à Maxime. Le même auteur écrit encore: "Grégoire ne conçoit pas la nature humaine comme un ensemble de notes indivisibles, mais comme un tout dont les individus sont d'une certaine manière les éléments[39]". Quoi qu'il en soit de Grégoire, de Maxime il faudrait plutôt dire que sa pensée oscille confusément entre la nature ensemble de notes (les λόγοι φύσεως) et la nature tout embrassant les individus.

Pour guérir tout l'homme et tout homme, le Verbe n'a pas assumé un homme individuel. C'est là un point central de la théologie alexandrine qui l'oppose à celle d'Antioche; il s'est imposé à la tradition, qui a abandonné l'expression 'homme assumé' employé par certains Pères orthodoxes anciens. Mais on peut se demander si ce que le Verbe assume c'est une nature humaine individuelle ou bien la nature humaine commune. Il est certain que le Christ des évangiles possède des caractères humains bien concrets. Mais une métaphysique qui fait de la nature un κοινόν et définit l'hypostase

par les caractères singuliers devrait répondre que le Verbe-hypostase assume la nature humaine universelle.

En insistant, comme Léonce de Byzance, Anastase d'Antioche et Euloge d'Alexandrie sur la distinction du corps et de l'âme et sur le caractère "éidétique" de la synthèse de la nature humaine, l'εἶδος commun de la nature composée étant attribuable à plusieurs singuliers, Maxime n'est pas arrivé à la conception d'une nature humaine déjà individualisée au plan de la nature. La synthèse d'un corps et d'une âme ne se présente, pour les hommes ordinaires, que comme une synthèse hypostatique. Il en est ainsi en Jésus-Christ: c'est son hypostase qui donne son caractère concret et singulier à la nature commune composée. H.U. von Balthasar parle d'un Denkexperiment sous-jacent à la théologie de Maxime, dans lequel le moment de la synthèse hypostatique humaine d'un corps et d'une âme est comme absorbé dans la synthèse hypostatique divine, et qui ne laisse comme "produit" que l'hypostase divine et la nature humaine enhypostasiée. La synthèse concrète de tous les caractères individualisants des natures est l'équivalent existentiel de la synthèse des deux hypostases opérée dans le Denkexperiment[40]. Cet auteur tente de trouver un moment logique antérieur à l'apparition de l'hypostase divine, dans lequel la nature humaine du Christ serait déjà singulière, peut-

être pour éviter que la fonction assumante du Verbe ne s'exerce sur un universel. Mais, selon Maxime, l'humanité du Christ ne devient singulière que dans la personne assumante qui la rend telle en lui permettant d'avoir des caractéristiques singulières. La métaphysique héritée du siècle précédent ne comprend pas, comme celle de Thomas d'Aquin, le principe d'individuation qu'est la materia signata quantitate, pour rendre la nature déjà singulière dans un moment logiquement antérieur à celui de état enhypostasié. Maxime pourrait ainsi, avec Léonce de Jérusalem, parler d'une nature particulière ("φύσις ἰδική τις[41]"), ou, avec Léonce de Byzance, d'une nature humaine qui a des caractères concrets[42], mais cela, après l'assomption. Le moment de l'individuation de la nature et le moment de la subsistance se confondent au niveau hypostatique; ou plutôt, on pourrait, avec H. Reindl, appliquer ici la notion mathématique de "valeur limite"[43]; c'est pourquoi on peut décrire l'hypostase soit, avec Basile, comme une "nature avec des caractéristiques particulières", soit, avec Léonce de Byzance, comme un "subsistant par soi"[44]. Mais quand le mot 'assumer' est employé en relation avec la nature humaine, il suppose un "assumant" face à la nature, à un moment logique antérieur à l'union hypostatique; et alors la nature est encore commune et sans caractère concrets. Mais pour

une mentalité platonicienne comme celle des Pères, (quoique d'un platonisme modifié), la "réalité", la "vérité" de la nature n'est pas dans les caractères concrets. Le Verbe, pour devenir vraiment homme, assume donc la nature commune. Cela permet à Maxime de dire: "Il m'a assumé moi-même tout entier avec ce qui est à moi[45]". Une conception philosophique de la nature commune conçue comme "réelle" et incluant en elle-même, de quelque façon, toutes les hypostases, fournit à Maxime, comme aux Pères grecs avant lui, un schème mental pour repenser les notions bibliques de Nouvel Adam, de Corps du Christ et de récapitulation. Mais quand Jean Damascène écrit que le Verbe n'a pas assumé la nature considérée en pure théorie, ni celle qui est considérée dans l'espèce (ἐν τῷ εἴδει), car il n'a pas assumé toutes les hypostases, mais la nature individuelle (τὴν ἐν ἀτόμῳ [46]), ou que Léonce de Byzance approuve le monophysite: "τὴν τίνα οὖν ἀνείληφε φύσιν; - ναί [46a]", ils font quelque violence au mot 'assumer, puisque, en l'absence de principe d'individuation rattaché à la nature elle-même, l'action d'assumer ne peut se trouver qu'en face d'une nature sans caractères singuliers. D'ordinaire, cependant, les Pères parlent de l'assomption d'une nature complète sans préciser si elle est universelle ou particulière. On voit apparaître la question dans la "scolastique" du sixième siècle[47]. Maxime ne semble pas se l'être posée. La persuasion que la nature

est la même envisagée comme commune ou dans les hypostases multiples lui permet de parler de notre nature assumée, de notre chair, de notre volonté naturelle assumées, sans mentionner les caractères singuliers qui affectent la nature dans les hypostases, sans s'attarder à la difficulté que présente la distinction nature-hypostase mise en relation avec le verbe 'assumer".

La manière "physique" de concevoir la guérison apportée par le Christ à la volonté et à toute la nature humaine incluant en puissance ses réalisations numériques pourrait conduire à l'apocatastase, c'est-à-dire à la négation d'une damnation définitive et éternelle, parce qu'elle opérerait la rectification de toutes les volontés individuelles. L. Malevez, exposant la conception du salut selon Grégoire de Nysse, distingue deux opérations du Christ sur l'espèce humaine: l'union du Verbe avec son humanité à lui " a sa répercussion, pour ainsi dire instantanée, dans l'humanité totale immanente au Christ"; "la seconde est une sorte d'invasion lente et laborieuse, par la sainteté du Christ, de tous les individus de l'espèce; elle durera jusqu'à la fin des siècles et elle aboutira à la restauration universelle et à l'appropriation par le Christ, enfin définitivement consommée, de toute l'humanité empirique[48]". La tension entre le pôle objectif de la rédemption et le pôle subjectif

de son application aux individus risque ainsi d'être unilatéralement rompue par l'emploi de l'argument sotériologique. P. Sherwood dit que chez Maxime cette tension se maintient; cependant celui-ci est si impressionné par la réalité et le poids du premier pôle qu'il n'a pas consacré de développement extensif au second[49]. Peut-être est-ce dû à sa conviction de la futilité et du danger des discussions sur l'apocatastase ou parce qu'il lui faudrait, avec Origène, réfuter aussi Grégoire de Nysse. Sherwood termine son étude de la question de l'apocatastase chez Maxime[50] par ces paroles des Centuries sur la charité: "Notre Seigneur et Dieu, Jésus-Christ, a montré son amour en souffrant pour l'humanité entière et en accordant également à tous l'espoir de ressusciter, bien que chacun se rende lui-même digne soit de la gloire soit du châtiment[51]". Où l'on voit que l'argument sotériologique d'une rédemption "physique" n'est pas la seule manière pour Maxime de concevoir le rôle sauveur du Christ et que le salut ne se réalise pas sans un élément personnel, la décision αὐτεξούσιος des sauvés, qui actualise la volonté naturelle guérie virtuellement dans la personne du Christ. W. Völker montre que la passion et la Croix prennent chez Maxime une place égale à celle de l'assomption de la nature pour la

guérison de celle-ci, ce qui n'était pas le cas chez Grégoire de Nysse[52]. L'argument sotériologique d'une guérison "ontologique" de la nature se complète par la mention du rôle des événements contingents qui ont marqué la carrière "historique" du Christ; le salut n'est pas une conséquence "automatique" de l'incarnation; le Christ l'a <u>voulu</u> et <u>opéré</u>: " θελητικὸς ἦν ὁ αὐτὸς καὶ ἐνεργητικὸς τῆς ἡμῶν σωτηρίας [53]".

Les considérations sotériologiques sont certainement d'un grand poids dans l'ardeur avec laquelle Maxime a soutenu la position dithélite. Il se sentait personnellement concerné: il y allait de son salut. W. Völker fait remarquer la fréquence plus grande des mots 'je' et 'moi' chez Maxime que chez les autres Pères: "Pour moi il a revêtu la forme d'esclave"; "Il m'a assumé avec tout ce qui est à moi"; "Je ne suis donc pas devenu, moi, sans péché[54]". La nécessité que l'agent du salut soit à la fois Dieu et homme parfait était un axiome évident de soi pour Maxime comme pour les autres Pères. Mais on peut, avec M.F. Wiles, n'être pas convaincu de cette nécessité: "Soteriological argumentation can never be of a formal deductive kind- i.e. of the form that for Christ to be a Saviour, he must necessarily have been of such and such a nature. But there can still be a kind of looser logical connexion between the nature of Christ and the salvation that he brought- the kind

of connexion which might be described as a relation of suitability or fittingness[55]". Dans le cas de la volonté du Christ, il doit y avoir d'autres moyens de parvenir à la connaissance de son existence que la convenance d'un salut du semblable par le semblable[56].

Notes du chapitre VI

1 Adv. Haer. IV, 6, 7.

2 J. Liébaert, L'Incarnation. I. Des origines au concile de Chalcédoine, p. 67.

3 Ad Epict. 7, PG 26, 1061.

4 Contra Arianos II, 47, PG 26, 248.

5 Cf. J. Lebon, "Une curieuse opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort", Rev. d'hist. de l'Église 23 (1927) p. 5-43.

6 Cf. Grégoire de Nazianze, Ep. 101, ad Cled., PG 37, 188; le pape Damase, Ep. II, fragm. II, PL 13, 352.

7 Cf. Norris, Manhood and Christ, p. 115-116.

8 Ep. 101, PG 37, 181C.

9 Edit. J. Scherer, Textes et documents 9, Le Caire 1949, p. 136. Nouvelle éd. dans Sources chrétiennes 67, 1960, p. 70.

10 Cf. Amb., PG 91, 1040B.

11 Cf. PG 91, 396C-399B.

12 PG 91, 157A.

13 Le Christ dans la théol. byz., p. 154-155.

14 Cf. J. M. Szymusiak, "Grégoire de Nazianze et le péché", Studia Patristica IX, Part III, p. 301-303.

15 Disp., 325A.

16 Cf. P. Sherwood, "Maximus and Origenism", Berichte zum XI. Intern. Byz. Kongress, München 1958 (III, I), p. 8-9.

17 "Les passions ont été introduites avec la transgression dans la partie inférieure de notre nature" (Thal. 1, PG 90, 269A).

Cf. Thal. 21, 313A-B. Sherwood voit des hésitations et une évolution de Maxime sur la question de l'état paradisiaque:

18 cf. op. cit., p. 8-13.

18 Mét. Δ, 21, 1022b 15-21.

19 Ep. 101, ad Cled., PG 37, 188B.

20 Cf. Thal. 42, PG 90, 405C.

21 Cf. Amb., PG 91, 1092C-D.

22 Cf. Cent. I, 63, 83; II, 31, 59, 74, 84, 87, 90, 92; III, 34, 43, etc.

23 Cf. Amb., PG 91, 1112B.

24 Cf. Thal. prol., PG 90, 249A.

25 Cf. Thal. 16, PG 90, 300B.

26 Cf. Cent. sur la char. I, 84; II, 19, 31.

27 Cf. Cent. sur la char. III, 3

28 Cf. Tome à Marin, PG 91, 237A-B.

29 Cf. ch. IX, sect. 7.

30 Le corps mystique du Christ, t. I, p. 455-456.

31 Cf. P. Sherwood, St. Maximus the Confessor, p. 230, n. 287; sur le caractère concret de la nature commune chez les théologiens du 6e siècle, cf. C. Moeller, "Le chalcédonisme", Chalkedon I, p. 640-641.

32 Thal. 61, PG 90, 637A.

33 Cf. E. D. Moutsoulas, "ΑΠΑΡΧΗ .Ein kurzer Ueberblick über die wesentliche Bedeutungen des Wortes in heidnischer jüdischer und christlicher Literatur", Sacris Erudiri 15

(1964) p. 5-14.

34 Cf. Disp., 305C-D; Amb., PG 91, 1333C.

35 Cf. Amb., PG 91, 1280C-1281B.

36 Cf. Lettre à Jean le Cub., PG 91, 468C.

37 Cf. ibid.

38 "L'Église dans le Christ. Étude de théologie historique et théorique", Rech. de Sc. rel. 25(1935) p. 268.

39 Ibid., p. 269.

40 Cf. Kosmische L.^{2}, p. 248.

41 Cf. Adv. Nest. I, 20, PG 86, 1485D; cf. les références données par Moeller, Chalkedon I, p. 701, n. 18.

42 PG 86, 1921A.

43 Cf. H. Reindl, Der Aristotelismus des Leontios von Byzanz, p. 28.

44 Même si Maxime n'emploie pas l'expression 'nature particulière' (sans doute , entre autres raisons, à cause du danger de trithéisme, manifeste dans la seconde moitié du 6e siècle, qu'elle comporterait appliquée aux Personnes divines) et s'il associe les caractéristiques singulières à l'hypostase, il ne fait pas porter ces caractères par l'hypostase indépendamment des natures. Ainsi les actes humains concrets de volonté et les opérations humaines concrètes du Christ caractérisent son hypostase mais n'en restent pas moins des réalités dans et de la nature humaine. S. Otto s'élève contre les vues de Richard et de Moeller, qui voient une opposition entre les deux Léonce à cause d'une différence de vocabulaire, une pensée chez eux embarrassée (la nature définie comme commune et l'admission d'une nature particulière), un "monophysisme verbal" dans l'expres-

sion 'propriété composée'. La pensée des deux Léonce, d'Anastase d'Antioche, d'Eulogе d'Alexandrie, comme celle de Maxime, il y a tout lieu de le croire, est basée sur une même métaphysique, qui attribue à l'hypostase l'individuation de la nature en coordination avec la fonction de subsistance par soi. Cette métaphysique ne peut être dépréciée qu'au nom de la métaphysique thomiste (la "philosophia perennis", dit Moeller), qui rattache à deux principes distincts les deux fonctions jouées ensemble par l'hypostase selon les auteurs mentionnés ci-dessus (pour la métaphysique commune aux deux Léonce, cf. S. Otto, Person und Subsistenz).

45 Lettre aux Siciliens, PG 91, 128D.

46 De Fide Orth. III, 11, PG 84, 1024A.

46a Epilysis, PG 86, 1917B.

47 Cf. l'objection monophysite dans l'Epilysis: "Si la nature humaine du Christ n'a pas d'hypostase, est-elle ἐν τῷ εἶδει ou ἐν ἀτόμῳ?" (Léonce de B., PG 86, 1917A). Cf. C. Moeller, "Le chalcédonisme", Chalkedon I, p. 701; cf. ibid., p. 694, pour Pamphile.

48 L. Malevez, op. cit., p. 274.

49 Cf. P. Sherwood, The Earlier Ambigua, p. 206.

50 Cf. op. cit., p. 222.

51 Cent. sur la char. I, 71.

52 Cf. Maximus Confessor als Meister, p. 79ss.

53 Disp., 289C.

54 W. Völker, Maximus C. als Meister, p. 74-75, 80.

55 M. F. Wiles, "Soteriological Arguments in the Fathers", Studia Patristica, vol. IX, part III, p. 324.

56 Sur l'argument de convenance en théologie, cf. M. Flick, "Il valore dell'argomento di convenienza", Problemi scelti di teologia contemporanea (Analecta Gregoriana, 68), Rome 1954, p. 57-62.

CHAPITRE VII

L'ÉCRITURE ET LA TRADITION

1. Maxime présente dans la Dispute, onze argumentations, basées sur l'Écriture, pour prouver que le Christ était doué d'une volonté humaine[1], et deux autres pour prouver qu'il possédait une volonté divine[2].

Du premier groupe, neuf ont la même structure[3]. Dans chaque péricope, le Christ apparaît dans une circonstance de sa carrière terrestre où l'écrivain sacré lui attribue un acte de volonté, signifié huit fois par le verbe 'θέλω[4]', et une fois par le verbe 'βούλομαι[5]'. Dans les neuf cas on retrouve la même démarche de raisonnement.

(1) Maxime met en relief, dans l'objet voulu, des limitations dues à la corporéité, à l'espace, à la condition de créature: être présent dans un lieu ou en être absent, boire, marcher, ne pouvoir rester caché, être soumis à la loi, faire la volonté de Dieu considéré formellement comme Dieu et non comme Père. (2) Il détermine ensuite que, des deux natures du Christ, seule l'humaine est impliquée par le caractère de l'objet voulu. Au texte de l'Écriture, qui ne mentionne que le sujet concret voulant,

une précision se trouve par là apportée: il s'agit du Christ en tant qu'homme. En effet, le Christ, comme Dieu, ne peut être limité dans l'espace, être absent d'un lieu, marcher, être faible, être soumis à la loi, avoir Dieu comme son Dieu (sur ce dernier point, la lutte anti-arienne a depuis longtemps affirmé l'identité du Christ et du Verbe et l'unité numérique de celui-ci avec le Père). (3) Maxime tire de là la conclusion que l'acte de volonté mentionné dans la péricope procède du Christ en tant qu'homme; c'est un acte humain proportionné à la nature humaine: vouloir sortir, rester caché, manger, faire la volonté de Dieu, etc. La spécification humaine de l'acte de volonté ne se tire pas directement de son objet mais du sujet voulant, ce qui correspond au principe scolastique: "operatio sequitur esse". (4) De l'acte de volonté, Maxime revient au sujet voulant pour affirmer en lui l'existence d'une capacité permanente de poser des actes humains de volonté. Comme homme, non seulement le Christ veut, c'est-à-dire est le sujet d'une succession "ponctuelle" d'actes de volonté, mais il est, à partir d'eux, qualifié d'une manière permanente dans son être, il est θελητικός : application du principe "ab actu ad posse valet illatio". Comme les éléments constitutifs du Christ sont ses natures et qu'il n'est pas autre chose qu'elles (son hypostase

n'est pas un tertium quid unificateur des natures[6]), sa capacité humaine permanente de vouloir se situe dans sa nature humaine.

La preuve tirée de l'Epître aux Philippiens 2,8[7], n'a pas besoin de partir des limitations de l'objet voulu. Il suffit d'analyser la notion d'obéissance du Christ pour y trouver l'implication d'un acte de volonté non divin (seul le créé peut obéir, pense Maxime, s'appuyant sur Grégoire de Nazianze et les Pères). L'alternative à la notion d'obéissance est celle de tyrannie, c'est-à-dire d'une puissance qui s'exerce de l'extérieur en faisant violence à celui qui est soumis à son action. En opposant ainsi l'obéissance à la tyrannie, Maxime prend le mot obéissance au sens strict d'une décision volontaire capable de surmonter une répulsion naturelle, et non pas seulement au sens général de la "passivité" de tout être créé face à l'action divine; il restreint donc le champ d'application de la notion d'obéissance que comporte la citation de Grégoire: tout ce qui n'est pas Dieu.

Une onzième argumentation scripturaire se tire du texte de la Genèse sur la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu[8]. C'est une sorte de sorite à trois parties:

L'homme est l'image de la nature divine;
or la nature divine est douée d'auto-détermination (αὐτεξούσιος);
donc l'homme-image est doué d'auto-détermination;
or le Christ, archétype comme Dieu, comme homme est devenu image;
donc le Christ, comme homme, est doué d'auto-détermination;
or l'auto-détermination, selon les Pères, c'est la volonté;
donc le Christ, comme homme, était doué de la volonté.

On n'est pas ici en présence d'une preuve nouvelle. En 304D, Maxime a déjà conclu à l'existence en tout homme d'une θέλησις sur la base de l'identification, faite par les Pères, de l'αὐτεξούσιον avec elle. Maxime ne fait ici qu'appliquer explicitement l'argument à l'humanité du Christ.

Le texte de la Genèse, auquel se réfère Maxime, juxtapose "image" et "ressemblance". Les gnostiques avaient attribué à ces deux mots un sens différent: l'homme terrestre, "hylique", est façonné à l'image de Dieu, l'homme "psychique", à sa ressemblance[9]. C'est peut-être cet usage des gnostiques qui a entraîné aussi chez Irénée, leur adversaire, une distinction de sens: l'image comprend les dons naturels, la raison, l'auto-détermination et elle est inamissible; la ressemblance est donnée par la possession du Verbe et la participation à l'Esprit; perdue en Adam, elle est restaurée par le Christ[10]. Pour Clément d'Alexandrie et Origène, image et ressemblance sont liées

comme puissance et acte, stade imparfait et consommation[11]. Athanase, au contraire, abandonne la tradition alexandrine antérieure et rejette toute distinction entre les deux notions. Il en est de même de Grégoire de Nazianze et de Basile[12]. Chez Grégoire de Nysse, la complexité de la question permettrait de dire que l'image est elle-même dynamique et que la ressemblance est ontologique, non restreinte à l'ordre opératif[13]. Les Antiochiens Théodore de Mopsueste et Théodoret de Cyr ignorent la distinction des deux notions, de même que Cyrille d'Alexandrie[14]. Mais elle redevient commune après l'homélie Quid sit ad imaginem et similitudinem du Pseudo-Grégoire de Nysse[15].

Plusieurs textes de Maxime expriment une tension dynamique de l'image naturelle vers la libre ressemblance. "Dans sa bonté, Dieu a créé l'homme "auto-moteur" (αὐτοκίνητος) à son image[16]". "Celui qui a fait étinceler son esprit des éclairs que diffusent les divines contemplations, qui a occupé sa raison à offrir sans cesse au Créateur des louanges et qui a purifié sa sensibilité par des représentations irréprochables, celui-là ajoute au bien naturel de l'image le bien gnomique de la ressemblance[17]". Dans les Centuries sur la charité, Maxime écrit que Dieu dans sa bonté a communiqué aux êtres raisonnables quatre de ses propriétés, par lesquels il soutient, garde et conserve

les êtres: l'être et le toujours-être, la bonté et la sagesse. Les deux premières, données par nature à leur substance, appartiennent à l'image de Dieu en eux, les deux autres, données par grâce à leur aptitude gnomique, appartiennent à leur ressemblance avec lui. Le pouvoir d'auto-détermination qui appartient à l'εἶναι de la substance, s'épanouit en activité vertueuse par l'εὖ εἶναι [18].

La distinction entre l'image et son développement en ressemblance ne correspond pas à la distinction de la "nature pure" et du "surnaturel" élaborée par la théologie occidentale médiévale. Bien que Maxime ne confonde pas le domaine de la nature et celui de la grâce ("οὐκ ἔχει γὰρ ἡ φύσις τῶν ὑπὲρ φύσιν τοὺς λόγους [19]") et considère la θέωσις comme dépassant les possibilités de la nature[20], il voit cette nature comme dépendant de la grâce en son principe et sa fin. La grâce est une certaine puissance déposée dans la nature ("σπέρματος δύναμις ἔμφυτος[21]") et il existe un désir naturel de la vision de Dieu[22]. Dans le texte de la Centurie 3, 25, il ne faut donc pas prendre la grâce comme réservée exclusivement au stade de l'activité libre, celui de l'εὖ εἶναι.

Mais le mot 'image' n'a pas seulement chez Maxime la signification précise qui apparaît dans les textes précédents. L'absence de solution de continuité entre l'image et la ressemblance

lui permet de passer de l'une à l'autre et d'employer le mot "image" seul au sens de "ressemblance" (ce qui n'est pas rare, remarque Sherwood[23]). Il parle du "ressuscité selon l'homme nouveau, renouvelé selon l'image du Créateur"; les signes de ce nouvel état, qui pourrait ailleurs être rattaché à la ressemblance, sont la παρρησία de la conscience et l'illumination de la gnose[24]. Il en est de même dans un autre passage: les efforts de l'ascèse tendent à un rapprochement avec l'archétype divin; ils constituent une imitation par laquelle l'image a toute la forme de l'archétype[25].

Dans l'argumentation dithélite de la Dispute, basée sur le texte de la Genèse, Maxime emploie les deux mots "image" et "ressemblance" mais d'une manière qui ne concorde pas avec les autres textes où il distingue ces deux notions. Il rattache l'auto-détermination à l'image, comme on le faisait généralement depuis Irénée, qui reprenait lui-même les vues de Philon; mais il ajoute une incise: "εἴπερ elle conserve la ressemblance avec l'archétype[26]". Comme l'idée d'une possession conditionnée de l'auto-détermination n'apparaît nulle part ailleurs et que ce pouvoir est toujours présenté comme aussi permanent que la nature, manifesté et dans les actions vertueuses et dans les fautes, la conjonction 'εἴπερ' doit donc signifier non pas "si toutefois" mais "si,

comme il est vrai", et équivaut à "puisque": "l'image, puisqu'elle conserve sa ressemblance avec l'archétype, est naturellement capable de s'auto-déterminer". La ressemblance ne signifie pas ici quelque chose d'amissible; elle n'ajoute rien, semble-t-il, à l'image.

Il est à noter que Maxime, pas plus dans la Dispute qu'ailleurs, ne s'attache à l'expression scripturaire faisant du Christ l'image de Dieu[27], retenue pendant la période de l'élaboration de la doctrine trinitaire, entre autres par Origène et Athanase, pour exprimer la relation intra-trinitaire du Verbe et du Père[28]. L'image réside pour Maxime dans le νοῦς humain[29]; Dieu le Verbe, considéré dans l'identité indivise de la nature divine, n'est qu'archétype; Maxime ne suit pas ceux qui, comme Évagre, avaient parlé de l'esprit comme image de l'Image[30]. C'est comme les autres hommes, en sa seule humanité, que le Christ est dit image.

2. Après la série des onze argumentations de la Dispute basées sur l'Ecriture, destinées à prouver que le Christ a une volonté humaine naturelle, Maxime a recours à deux textes qui montrent que le Christ avait en lui une volonté naturelle divine[31]. La démarche est la même que dans les preuves de la série précédente. (1) L'objet voulu est au point de départ. Le fait de rassembler les enfants

de Jérusalem comme une poule le fait de ses poussins est interprété comme l'oeuvre de Dieu, réalisée par l'envoi des prophètes, antérieurement à la carrière terrestre du Christ. Ressusciter les morts est le propre de Dieu. (2) Si cet objet est voulu par le Christ, c'est sa nature divine, seule proportionnée à la transcendance de l'objet, qui doit être prise en considération: la spécification du sujet se tire de celle de l'objet. (3) Les actes concrets de volonté mentionnés dans la péricope sont donc divins, procédant de la nature divine du Christ. (4) Le Christ a donc la puissance divine de vouloir, il est θελητικός en tant que Dieu:"ab actu ad posse valet illatio".

3. Il est un épisode évangélique que Maxime exploite dans des traités dithélites[32] mais qu'il n'utilise pas dans la Dispute, celui de la scène de Gethsémani où Jésus dit: "Que ce calice s'éloigne de moi; cependant non comme je veux mais comme tu veux![33]".

La plus grande partie du développement d'un opuscule consacré à cette parole[34] tend à faire voir que les deux vouloirs, de refus et d'acceptation, parce que dirigés vers des objets contradictoires et donc incompossibles, ne peuvent se rattacher à la divinité du Monogène. Une fois le refus du calice exclu de la divinité, Maxime n'explicite pas les raisons qui lui font ranger l'acceptation du même

calice du côté de la volonté humaine. Le scholiaste, qui résume la pensée de Maxime, n'en dit pas plus: si l'on réfère les mots "non ce que je veux" à la divinité sans principe du Monogène, pour exclure qu'il veuille quelque chose en propre et à part du Père, il faut alors de toute nécessité rapporter aussi à la divinité l'objet du vouloir, le θελητόν, c'est-à-dire le refus du calice; ce (c'est-à-dire la nature humaine) à quoi il faut rattacher "non ce que je veux", c'est à cela aussi qu'il faut rattacher "que le calice s'éloigne de moi[35]". Dans un autre opuscule, Maxime utilise l'argument de proportion, qui doit être sous-jacent ici, comme dans la partie scripturaire de la Dispute, pour lui faire associer refus et acceptation du calice: tous deux portent sur le même objet spatio-temporel, la souffrance et la mort; la divinité, d'un niveau ontologique transcendant, ne peut ni les affronter ni les repousser[36]. Il y a sans doute une autre raison: la notion même d'acceptation et d'obéissance implique une identité d'objet voulu (θελητόν) mais une altérité des actes de volonté; or il est impossible de situer cette altérité dans la divinité: l'unité numérique de vouloir, comme celle de substance, du Père et du Fils, est une doctrine assurée depuis l'enseignement trinitaire des Cappadociens.

Le passage évangélique en question implique donc quatre actes de volonté et deux objets de volonté: (1) l'acte de volonté du Christ exprimé par les mots "je veux", dont l'objet est l'éloignement du calice; (2) l'acte de volonté du Père, dont l'objet est le calice, exprimé par les mots "tu veux"; (3) l'acte par lequel le Christ accepte la mort et en même temps la volonté du Père; cet acte ne correspond à aucun mot "veux" dans le texte évangélique mais est signifié par l'ensemble de l'expression "non comme je veux mais comme tu veux!"; (4) l'acte de volonté du Christ comme Verbe Monogène, personne distincte dans la Trinité; cet acte est numériquement identique à celui du Père.

La répulsion devant la mort n'est-elle dans le Christ qu'une réalité infra-rationnelle, voulue au sens d'acceptée et maintenue par une volonté humaine rationnelle qui restait elle-même intouchée, non divisée en elle-même? La conservation de l'être constitue l'un des objets de la volonté naturelle; Maxime l'affirme dans la définition qu'il en donne dans la Lettre à Marin: elle est l'élément de maintien de la substance, en désirant être, vivre et exercer les opérations naturelles[37]. La répulsion sensible devant la mort avait donc un parallèle au niveau rationnel. V. Balthasar écrit: "Son angoisse devant la mort est en même temps une poussée naturelle et spirituelle[38]",

et il appuie cette assertion sur une citation de Maxime: "Il est de toute nécessité que la βούλησις concoure avec la nature et que la nature veuille ne pas mourir et s'attache à la vie présente[39]". H.U. Balthasar traduit, en l'interprétant, 'βούλησις' par "geistiger Strebensrichtung" et il ne note pas le texte patristique reproduit par Maxime trois lignes après; or dans ce texte, comme dans un autre, cité un peu auparavant par H.U. Balthasar comme de Maxime[40], et qui est de Chrysostome, il n'y a rien qui corresponde explicitement au mot "geistiger"; il y est question de la "chair" qui se rebiffe devant la mort. Les Pères associaient la volonté impliquée dans la "Todesangst" à la faim et à la soif; c'est Maxime qui, en reprenant ces textes leur confère un sens nouveau, celui d'"une poussée naturelle et spirituelle". Mais cette poussée restait à l'état d'orientation sans passer à l'acte pour devenir force motrice du comportement. Dans une parfaite lucidité, sans recherche tâtonnante du bien, le Christ conformait son acte de volonté humaine à son acte de volonté divine.

H.U. von Balthasar écrit encore que dans la phrase évangélique: "non comme je veux, mais comme tu veux", "si la volonté de ce "tu" était essentiellement une avec la volonté du Fils éternel, elle n'en était pas moins la volonté de ce "je"[41]". C'est-à-dire que la volonté que la souf-

france et la mort soient affrontées (volonté identique du Père et du Fils) est aussi celle du Christ de l'évangile qui manifeste une volonté opposée. V. Balthasar campe symétriquement deux volontés l'une face à l'autre: la divine qui agit sur l'humaine pour la soumettre. "La scène sur laquelle apparurent comme deux figures les deux volontés, c'était sa person identique avec les deux, que pour notre salut il livra à la contradiction pour abolir en même temps en elle la contradiction[42]". Plus loin il parle du drame "spirituel" qui est "le combat à la vie et à la mort des natures, de Dieu et de la créature, sur la scène de la plus haute hypostase[43]". Notre auteur insiste sur le fait que la volonté de refus est une volonté spirituelle, mais il ne mentionne pas l'acte d'obéissance de la même volonté humaine. Toute son attention se concentre sur la volonté divine: les souffrances sont portées par un point ultime de liberté divine[44]; le donné de nature était circonscrit et porté par la liberté souveraine de sa personne[45]; la crainte naturelle de la mort était portée par la liberté hypostatique qui portait toute sa nature[46]; tout dépend d'un acte antérieur, souverain et libre de la personne qui d'en haut dirige la lutte[47]; la victoire gagnée d'avance sur la volonté opposée se rattache à la liberté de la kénose[48]. Dans le texte évangélique "non comme

je veux...", Balthasar ne considère donc que la volonté divine et la volonté humaine qui refuse, succombant en quelque sorte lui-même à l'alexandrinisme polarisé sur le Logos. Il mentionne en passant les mots 'soumission' et 'obéissance'[49], mais la manière dont il envisage le drame de la passion ne permet pas de parler de vraie obéissance; il faut pour cela une instance dans l'homme qui effectue la soumission. La contradiction, si contradiction il y a, n'est pas entre les deux natures du Christ ou entre la volonté divine et la volonté humaine opposées comme deux réalités symétriques dans leur actuation: alors que la volonté divine du Christ d'affronter la mort est actuelle, la volonté de refus est une tendance, une poussée de nature, réprimée en sa racine par un acte de cette même faculté. C'est dans l'humanité et plus précisément dans la volonté humaine qu'il lutte contre la volonté naturelle: "ὥρμα κατ'αὐτοῦ " (sc. τὸ θέλημα φυσικόν)[50]. Saint Thomas étend la mot 'volonté' à la sensibilité en distinguant dans l'humanité du Christ la volonté spirituelle rationnelle, la volonté spirituelle naturelle et la volonté sensible. La volonté naturelle et la volonté sensible voulaient autre chose que ce que voulaient la volonté divine et la volonté rationnelle concordante, mais elles ne leur étaient pas contraires. Dans les deux objets que sont la

mort du Christ et le salut des hommes, la volonté naturelle du Christ ne rejetait pas le motif qu'est le salut, mais elle ne pouvait vouloir un objet par référence à un autre puisqu'elle est antérieure à la raison ordonnante; quant à la volonté sensible, elle ne peut atteindre à l'ordre intelligible; de plus la volonté rationnelle d'obéissance n'était nullement entravée, comme elle l'est plus ou moins chez les hommes ordinaires vertueux, par les deux autres volontés[51]. Pour "dramatiser" la situation du Christ à l'agonie, U. von Balthasar emploie le mot 'contradiction', qui ne se trouve ni chez Maxime ni chez saint Thomas. Maxime reconnaît bien la poussée naturelle contre la mort, mais quand il parle d'ἀναντίωσις c'est pour la nier entre la volonté divine et la volonté humaine du Christ, sans l'affirmer à l'intérieur de la volonté humaine dont il reconnaît pourtant l'état de tension.

4. Dans la lettre à Étienne de Dor[52], Maxime appuie sa thèse des deux volontés naturelles dans le Christ sur l'interprétation qu'ont donnée quelques Pères de Matth. 26, 39. Il cite Athanase[53], selon lequel le Christ montre deux volontés, l'une humaine par laquelle il repousse la mort à cause de la faiblesse de la chair, l'autre divine, par laquelle il est plein de courage. Dans la suite de ce texte, que Maxime ne cite pas, on peut lire: "il repousse

la souffrance comme homme; étant Dieu et impassible selon sa substance divine, il accepte avec courage la passion et la mort". Ces citations sont tirées du De Incarnatione et contra Arianos; M. Tetz a procédé à un examen critique des arguments apportés par les défenseurs de l'authenticité athanasienne de cette oeuvre et il a conclu par la négative; selon lui le seul écrivain connu du 4e siècle qui peut être sérieusement considéré comme auteur est Marcel d'Ancyre[54]. Tetz note en passant qu'on ne trouve pas chez Athanase l'expression 'δύο θελήματα'[55]. L'Athanase authentique écrit que c'était Dieu lui-même qui voulait (θεὸς ἦν θέλων) et, devenu homme, mêla (συνεκέρασε) sa volonté à la faiblesse de sa chair[56]. Il ne pose donc pas dans l'humanité du Christ une volonté humaine par laquelle il accepte la mort; la seule volonté qu'il mentionne dans l'humanité, c'est celle qui repousse la mort. Quand au Pseudo-Athanase, il donne le nom de volonté à l'impulsion naturelle, qui est commune aux hommes et aux animaux. Cette extension du sens du mot 'volonté' correspond à ce qu'écrit Ammonius, un autre alexandrin: " βούλεσθαι μὲν ἐπὶ μόνου λογικοῦ, τὸ δὲ θέλειν καὶ ἐπὶ ἀλόγου ζώου[57]". Sévère d'Antioche explique le texte cité par Maxime et par lui-même comme d'Athanase, et s'appuie sur lui pour refuser d'attribuer deux volontés à un Christ divisé en deux natures;

selon lui, Athanase appelle 'volonté' la répulsion naturelle de la chair parce qu'elle est "volontaire"[58]; 'θέλημα' est donc pris par Athanase, selon Sévère, au sens de 'θελητόν' , d'objet voulu par la volonté divine.

A Étienne de Dor, Maxime cite Grégoire de Nysse commentant Luc 22, 42 dans son Antirrheticus contre Apollinaire: "Autre est la volonté humaine et autre la volonté divine[58a]". Mais, selon Grégoire, la première est celle par laquelle il refuse la passion, celle qui manifeste la faiblesse de la nature; la volonté divine est celle du Père et la sienne, parce qu'il n'y a entre eux aucune différence de nature. Aucune mention d'une volonté humaine d'acceptation de la passion. La phrase " ὁ γὰρ εἰπών· μὴ τὸ ἐμόν, τὸ ἀνθρώπινον τῷ λόγῳ ἐσήμανε " pourrait laisser croire que Grégoire attribue à la volonté humaine le fait de dire "non ma volonté!", c'est-à-dire d'accepter; mais, parce il s'agit d'un lien de signification entre la volonté et un mot signifiant, Grégoire ne considère que le mot 'ἐμόν', qui est la volonté humaine de refus, et non 'μὴ τὸ ἐμόν', qui est l'acceptation.

Maxime invoque aussi l'autorité de saint Jean Chrysostome. Celui-ci, à propos de Matth. 26, 39, emploie les mots 'deux volontés' (δύο θελήματα); mais il s'agit de volontés contraires entre elles. Celle par laquelle le Christ repcusse naturellement la mort ne peut appartenir au Fils comme Dieu, car une est la volonté (μία βούλησις) du Père et du Fils; c'est donc la volonté de la chair, naturelle et non blâmable, volonté que, dans une homélie, il met sur le même pied que le désir de nourriture ou de sommeil[59]. Il apparaît donc que Chrysostome réfère à la volonté divine du Christ le fait qu'il ne cède pas à la volonté naturelle de la chair. Ailleurs, le commandement reçu du Père est interprété par Chrysostome comme la communauté de vues, l' ὁμόνοια , qui existe entre le Christ et le Père et qui n'implique pas l'obéissance de celui-ci; comme bon Pasteur, il n'a pas besoin d'être poussé à affronter la mort; le mot "commandement" dans Jn 10, 18 est dû à une adaptation à la faiblesse des auditeurs. On voit donc que la libre approche de la passion est le fait du Verbe en sa divinité, non en une humanité inférieure au Père[60].

Encore dans la même lettre à Étienne de Dor, et toujours à propos de Matth. 26, 39, Maxime s'appuie sur Cyrille d'Alexandrie et sur Sévérien de Gabala[61]. Cyrille exclut du Verbe comme Dieu la crainte de la mort pour la reporter dans le domaine de l'"économie" que le Verbe voulait complète. Les deux seuls vouloirs qu'il mentionne dans le premier texte cité par Maxime, sont celui du Père et celui de la chair du Verbe à laquelle ce Verbe apprend à ne pas succomber. Dans le second texte, cité par Maxime, Cyrille qualifie la mort du Christ de volontaire (θελητός), à cause du vouloir (τὸ βεβουλῆσθαι) de la nature divine et d'involontaire (ἀνιθέλητος) à cause de la répulsion éprouvée par la chair[62]. Dans un autre texte de Cyrille, la mort est appelée par lui involontaire (ἀβούλητος) à cause de la chair et volontaire (θελητός) sans référence ni à la divinité ni à l'humanité[63]. Dans une réponse à Théodoret, Cyrille se réfère à Matth. 26,39. Théodoret, soucieux, comme tous les Antiochiens, de préserver contre Arius et Apollinaire la transcendance et la perfection de la divinité, affirme que la parole: "Que ce calice s'éloigne de moi si possible!" ne peut s'attribuer au Verbe: il faudrait que celui-ci ignore les fruits salutaires de la passion. C'est la "forme d'esclave" qui a prononcé cette parole et éprouvé l'angoisse de la mort[64].

Dans sa réponse[65], ce que Cyrille veut repousser, c'est la division du Christ qu'il perçoit dans la pensée de Théodoret; il raisonne ad hominem, en introduisant une prémisse nouvelle dans l'argumentation, prémisse qu'il a toute raison de croire partagée par Théodoret: la forme d'esclave "savait , je pense que sa passion serait le salut du monde et la source de la vie pour les mortels". Voici le raisonnement de Cyrille: si, dans la forme d'esclave, d'une part, la connaissance des fruits bénéfiques de la passion, et, d'autre part, la crainte de la mort n'opèrent pas de scission dans l'unique sujet, de même, la volonté divine de la passion et la volonté opposée de la mort ne divisent pas non plus l'unique sujet qu'est le Verbe incarné. Tel est le sens de l'argumentation de Cyrille selon A.D. Dubarle[66]. Ce que Cyrille met dans l'humanité du Christ, c'est la connaissance des fruits de la passion et la crainte de la mort; ces opposés ne sont pas du même ordre: une connaissance et une volonté. Peut-être pourrait-on dire que la volonté humaine d'acceptation est implicite dans la connaissance mentionnée; Dubarle force la note en écrivant: "et, cela va sans dire, la volonté".

Il n'y a donc chez Cyrille rien d'explicite sur un acte de volonté humain et rationnel d'acceptation de la mort.

Le θέλημα humain que Sévérien, cité par Maxime, voit dans

le même épisode évangélique, n'est aussi que celui qui se rebiffe devant la mort[67].

Ainsi, quand Maxime donne sa propre explication de la parole "non comme je veux mais comme tu veux", il y discerne l'exercice d'une volonté humaine rationnelle et réfléchie; quand il fait appel à l'explication que les Pères ont donné du même passage, il ne retient chez eux que la mention de deux volontés sans noter que celle qu'ils appellent humaine ne répond pas à la volonté spirituelle dont il veut démontrer l'existence contre les monothélites, mais est plutôt un mouvement spontané de l'appétit sensible.

Les extraits du traité Sur la Trinité et l'économie[68] attribué par Bardenhewer à Euloge d'Alexandrie envisagent la volonté humaine du Christ comme les Pères cités précédemment. Il s'agit d'une volonté naturelle, c'est-à-dire ayant pour objet la nourriture, la boisson, le sommeil, la crainte, le chagrin, la douleur: les trois premiers objets correspondant à l'ὁρμή et les autres à l'ἀφορμή mentionnés par Maxime. C'est la chair (ou le corps) qui craint; mais le Christ lui accorde librement (ἑκουσίως) d'éprouver cette crainte et de ne pas vouloir mourir. Deux volontés se manifestent dans le pas-

sage de Matth. 26, 39 (Lc 22,42): la volonté spirituelle et divine (πνευματικὸν καὶ θεῖον), qui est prompte (πρόθυμον), et la volonté humaine, qui est faible. Il n'y a pas d'opposition entre ces deux volontés; mais Euloge ne mentionne pas une instance humaine rationnelle qui se soumet par elle-même à la volonté divine: la soumission est indiquée par des verbes à la forme passive: "ὑπιστάττετο γὰρ τὸ ἀνθρώπινον θέλημα ", "ὑποτασσόμενον εἶπον τὸ ἀνθρώπινον θέλημα [69]".

Si Maxime n'utilise pas explicitement dans la section scripturaire de la Dispute le passage de la scène de Gethsémani, il le fait auparavant implicitement en parlant de la crainte volontaire du Christ[70]. Tous les êtres créés sont dotés de la puissance de conservation, qui comporte deux impulsions naturelles fondamentales: l'une qui se porte vers ce qui maintient leur être, l'autre qui s'oppose à ce qui le détruit. La crainte que Jésus a éprouvée au moment de sa passion n'est pas blâmable; elle manifeste sa répulsion naturelle pour ce qui tendrait à détruire son être. Mais alors que les mouvements naturels de cette sorte surgissent chez les hommes d'une manière nécessaire et précèdent la décision volontaire, chez le Christ, ils étaient volontaires. Tout le domaine des tendances infrarationnelles, faim, soif, mouvements passionnels, est constamment objet de volonté, est ἑκούσιον ; il faudrait même

étendre cet empire de la volonté aux phénomènes de la vie végétative, car, dit Maxime, tout ce qui est naturel dans le Christ, tout en gardant sa spécificité, son logos propre, est revêtu d'un mode spécial qui consiste précisément en ce qu'il procède d'une décision volontaire. Le couple logos-tropos, qui trouve sa première application dans la distinction chalcédonienne de la nature et de l'hypostase, en trouve ici une autre; le logos de la crainte est assumé sans changement comme élément du logos de la nature humaine lui-même immuable; la crainte apparaît dans la nature humaine du Christ toutes les fois qu'elle apparaîtrait dans un autre homme en des circonstances semblables; le tropos ou mode d'être spécial de la nature humaine en Jésus-Christ qui est de subsister divinement, d'être enhypostasiée dans l'hypostase divine, retentit sur la crainte naturelle en la revêtant elle aussi d'un tropos spécial, celui d'être volontaire. Maxime, ne considère pas la volonté comme une espèce d'opération, ne lui applique pas la notion dyonisienne d'opération théandrique dans laquelle l'opération divine et l'opération humaine se compénètrent, chacune communiquant un nouveau mode à l'autre. On ne trouve pas non plus à propos du mode volontaire de la crainte l'emploi de la notion de périchôrèse utilisée par Maxime pour la relation des opérations entre elles. Quand Maxime dans la

Dispute, donne des exemples d'opérations humaines du Christ, il s'en tient, dans la ligne de Cyrille, à des opérations externes dans lesquelles le corps joue un rôle manifeste: parler, manger, boire, écouter, etc.; l'activité intellectuelle, l'acte de volonté, les mouvements passionnels ne sont pas alors considérés, ce qui correspond au schéma verbe-chair de Cyrille dans lequel l'âme n'apparaît qu'à l'arrière-plan. Sans doute, dans le passage ici en question de la crainte volontaire du Christ, Maxime se contente d'affirmer le mode transcendant de cette crainte, comme de celui de la faim ou de tout phénomène naturel dans le Christ; mais il en trouve l'explication dans le mode de subsistance spécial de la nature humaine; il en est de la crainte comme de la volonté humaine; la raison du mode spécial de cette dernière (c'est-à-dire de sa fixation dans le bien) est indiqué: "αὐτὸ τὸ εἶναι ἡγοῦν τὸ θεϊκῶς ὑποστῆναι [71]".

Maxime ne dit pas explicitement dans la Dispute, par quelle volonté la crainte des souffrances et de la mort était en lui volontaire; il se contente de dire qu'il l'a acceptée[72] et qu'il l'a manifestée[73] en voulant (θέλων [74]). Est-ce parce que, en tant que Verbe de Dieu, en assumant, par sa volonté divine, une nature humaine complète, il assumait par là les éléments de cette nature en leur confé-

rant, à partir de sa liberté divine, une marque personnelle absente chez les autres hommes? Est-ce parce que dans la nature humaine même il y avait un centre de décision? L'emploi du verbe ἐδείξατο [75] pourrait laisser croire qu'il s'agit seulement de l'acte divin du Verbe qui assume la nature humaine et ses éléments; le caractère volontaire de la crainte se réduirait au caractère volontaire de la kénose. Mais le contexte dans la Dispute nous montre par le parallèle entre le cas du Christ et le nôtre qu'il ne s'agit pas seulement d'un acte de la volonté divine: en nous, les phénomènes naturels de la faim, de la soif et de la crainte surgissent indépendamment de notre volonté et la dominent jusqu'à un certain point en lui communiquant une orientation; les passions s'accompagnent de contrainte, de nécessité naturelle[76]; mais dans le Christ, la volonté accompagne, porte et imprègne ces phénomènes, sans pourtant les empêcher de procéder de la nature. Si donc en nous la volonté est humaine, il doit en être ainsi dans le cas parallèle mais inverse de la volonté du Christ; s'il ne s'agissait que d'un rapport entre la crainte et la volonté divine, il n'y aurait pas besoin d'en faire état, la transcendance de la volonté divine allant de soi.
Il y a d'ailleurs un autre indice contextuel que c'est là la pensée de Maxime: tout le développement sur la crainte

volontaire fait suite à l'affirmation que le Christ voulait en tant qu'homme selon son humanité[77].

Cependant Maxime ne manifeste pas ici la clarté dont il fait preuve en faisant l'exégèse de passages scripturaires: il ne fait pas ressortir la nécessaire correspondance entre l'objet voulu (le surgissement de la passion), la nature du voulant et son acte de volonté. Le caractère volontaire des émotions du Christ appartenait à l'enseignement courant et traditionnel; Maxime le rend d'ordinaire avec l'indétermination de langage qui caractérisait la période pré-monothélite, alors qu'on ne se préoccupait que de soustraire la nature humaine dans le Christ à la nécessité qui l'atteint chez les autres hommes, et qu'on ne mentionnait que la volonté divine sans se soucier d'analyser plus à fond le caractère volontaire de toute son activité. Lui-même, au moment où il commence à s'intéresser au monénergisme, à la fin du premier groupe des Ambigua, écrits cependant après les suivants, rattache le mode des passions du Christ à sa volonté divine: "κατ' ἐξουσίαν ἐπιτελούμενα θεϊκήν[78]". Grégoire de Nysse avait écrit, dans la même ligne, soulignant la liberté divine: "Souverainement (ἐξουσιαστικῶς), comme Dieu, il donnait à la nature l'occasion, quand il le voulait, d'avoir ses propres opérations[79]". Mais dans le Tome à Marin, après avoir cité le texte de Grégoire, Maxime précise que le Christ voulait comme Dieu et comme homme[80].

5. Il faut noter que dans la Dispute, Maxime n'apporte pas, de son propre chef, de textes patristiques qui puissent lui servir de preuves; il se contente d'affirmer en général qu'aucun des Pères illustres et connus de tous n'a soutenu l'unique volonté[81], ou que les Pères (sans les nommer) ont enseigné avec piété deux volontés, en précisant qu'ils ont exprimé cette dualité de trois manières: par le nombre deux, par les pronoms 'autre' et 'autre', par les adjectifs 'divine' et 'humaine'[82]. Maxime pense aux textes qu'il citera quelque deux ans plus tard à Étienne de Dor. Pour 'autre et autre', Grégoire de Nysse[83], pour 'deux', Athanase et Sévérien de Gabala[84]. Peut-être le fait que ce soit Pyrrhus seul qui présente des textes des Pères est-il dû aux contingences de la discussion. Les monothélites, quant à eux, avaient déjà constitué des florilèges: la patriarche Sergius, dit Maxime, avait écrit à Georges Arsas, monophysite de la secte des paulianistes, pour lui demander des citations; mais il ne s'agissait que de la question des opérations. C'est probablement après l'Ecthèse qu'on se mit à examiner les écrits des Pères sur la question des volontés. Pyrrhus appuie son monothélisme sur un texte de Grégoire de Nazianze, un autre de Grégoire de Nysse, deux textes d'Athanase[85].

De ces quatre textes, Maxime n'a pas de mal à montrer que les trois derniers ne comportent pas l'admission d'une absence de volonté humaine en Jésus-Christ. Le premier, celui de Grégoire de Nazianze ("τὸ γὰρ ἐκείνου θέλειν ... θεωθῆναι φησι"), semble favoriser davantage les monothélites en identifiant une volonté "divinisée" et une volonté "divine". Maxime s'appuie sur la relation (σχέσις) que comporte la forme passive ' θεωθῆναι ' et sur la dualité des relatifs qu'elle suppose: l'agent et le patient. Dans certains exemples apportés par Maxime, la relation est cependant difficilement concevable comme celle d'un agent et d'un patient; par exemple, dans le cas de la relation entre le voyant et le vu ou entre le pensant et le pensé. Maxime conçoit la volonté comme le sujet dans lequel un agent distinct, le divinisant, opère l'action de divinisation, action qui change le sujet sans lui faire perdre son identité, comme c'est le cas dans les changements que comportent les exemples. Maxime ne pousse pas son analyse bien loin; il y a pourtant des cas de transformation où le sujet cesse d'exister, perd son identité, par exemple dans les cas de mélange où l'agent provoque la disparition des substances mélangées. L'argument de Maxime ne suffit pas à montrer que 'divinisé' implique la permanence du sujet 'devenu divin'. L'autre argument a plus de poids: Grégoire emploie

le mot 'divinisation' à propos des natures sans faire disparaître les natures; a pari, quand il l'emploie pour la volonté, il ne fait pas disparaître la volonté. En tout cas, le raisonnement de Maxime suffit à convaincre Pyrrhus[86].

Dans les années qui suivent la Dispute, Maxime reprend à son propre compte le texte de Grégoire et lui en adjoint d'autres qui sont plus manifestement dualistes que ceux que présente Pyrrhus dans la Dispute; sans doute avec l'aide des autres moines grecs séjournant à Rome, il s'affaire à enrichir le florilège dithélite. Dans la lettre à Étienne de Dor, antérieure au Concile du Latran, il en a un de constitué; le fait qu'il juge bon de le fournir à son correspondant, orthodoxe de marque, indique que les milieux dithélites n'en étaient pas encore munis. J. Pierres a fait ressortir la parenté du florilège de cette lettre avec les textes patristiques cités au concile du Latran, ce qui tend à montrer le rôle important que Maxime a joué à ce concile, rôle confirmé par la haine égale que l'empereur Constant manifeste au pape Martin et à Maxime.

Combefis a édité un florilège de textes patristiques dithélites, attribué à Maxime, reproduit par Migne[87]. "L'authenticité de ce florilège, écrit M. Spanneut, est suspecte à première vue, puisqu'on y trouve des textes de Maxime lui-même. L'authenticité des fragments apparaît

plus douteuse encore quand on les examine, quoique beaucoup soient incontrôlables[88]".

La citation de saint Irénée est tirée d'un traité adressé au diacre Démétrius, que M. Richard a reconstitué à partir d'un codex d'Ochrid, d'un autre de Paris et d'un manuscrit de l'Hoplothèque d'Andronique Kamateros publié par Ch. Martin[89]. Ce florilège contient aussi un passage d'une lettre d'Alexandre d'Alexandrie à Aiglon de Cynopolis, un texte de saint Athanase tiré d'un traité sur la foi, un autre d'Epiphane tiré d'un traité sur la foi, un autre de saint Justin, tiré d'un livre contre le sophiste Euphrasinus sur la foi et la providence. Selon M. Richard, "aucun de ces textes n'a la moindre chance d'être authentique... Ils n'ont pas été composés tels quels pour enrichir un florilège, mais proviennent d'écrits, traités, sermons, lettres, qui ont réellement circulé à cette époque... Le faux dogmatique est normalement l'arme des minorités persécutées... Il est... très vraisemblable qu'ils (les auteurs de ces écrits) n'avaient pas d'autres moyens de diffuser la doctrine orthodoxe contre la propagande officielle du monothélisme sans risquer les plus graves ennuis, aussi bien pour eux que pour leurs lecteurs[90]".

6. Après avoir épuisé les citations des anciens Pères, Pyrrhus, qui connaît l'attachement de Maxime pour le siège de Rome, cherche appui dans deux papes, Vigile et Honorius. En 543-544, Justinien, l'empereur-théologien, avait publié un édit dogmatique condamnant les Trois Chapitres, c'est-à-dire ce que certains historiens considèrent comme un montage de textes attribués à Théodore de Mopsueste, à Théodoret et à Ibas d'Edesse. Il y était poussé par sa femme Théodora et par des moines origénistes venus de Palestine, désireux de redorer leur blason après leur récente condamnation. C'était un pas dans la direction des monophysites qui reprochaient au concile de Chalcédoine d'avoir réhabilité ces trois hommes du parti opposé à saint Cyrille. Pour obtenir l'approbation du pape Vigile, que l'Occident poussait à rejeter cette mesure, Justinien le fit enlever et amener à Constantinople, où il parvint le 25 janvier 547, après un voyage de plus d'un an. Là l'empereur fit subir pendant sept ans toutes sortes de pressions au vieux pape malade[91].

Le patriarche de Constantinople était alors Ménas. Comme il mourut en 552, peu avant le 5e concile, il vécut quelque cinq ou six ans avec Vigile dans la capitale. Il lui aurait adressé un écrit que Sergius se mit à utiliser, à partir de 615, pour sa propagande monénergiste.

De ce livret, Pyrrhus affirme à Maxime qu'on en a fait connaître le contenu au pape, qu'on le lui a remis et que celui-ci l'a accepté[92]. Maxime ne nie pas l'authenticité du document de Ménas; il se contente de dégager le pape de toute relation avec ce document; en mettant en doute la crédibilité de Pyrrhus, c'est-à-dire en le mettant en contradiction avec son prédécesseur Sergius, il enlève au monothélisme un important appui.

Dans la lettre au pape Honorius envoyée par Sergius et contenue dans les actes du concile de Constantinople de 681[93], celui-ci dit d'abord du livre de Ménas: "προσφωνηθέντα καὶ ἐπιδοθέντα παρ'αὐτοῦ ἐνταῦθα παρόντι βιγιλίῳ ". Plus loin, dans la même lettre, Sergius parle des citations patristiques contenues dans le même livre de Ménas: "ἐμφερομένας τῷ γενομένῳ, ὡς εἴρηται, παρὰ τοῦ ἐν ἁγίοις Μηνᾶ πρὸς τὸν ἁγιώτατον βιγίλιον δογματικῷ...λόγῳ". Combefis croit que les mots "προσφωνηθέντα βιγιλίῳ" et "γενομένῳ πρὸς βιγίλιον " sont équivalents et correspondent au mot "ὑπηγορεύθη " de Maxime dans la Dispute: on a mentionné à Vigile l'existence du livre, on lui en a cité le titre. Quant aux mots " καὶ ἐπιδοθέντα ", qui n'ont pas de correspondants dans le deuxième passage de la lettre, Combefis conclut qu'ils ont été interpolés dans les actes du concile[94]. En tout cas, Pyrrhus ne contredit pas Maxime, soit qu'il ait oublié soit qu'il feigne d'ignorer ce qu'a écrit son

prédécesseur. Le silence sur la réception du texte de Ménas par le pape Vigile est interprété par Maxime comme une affirmation de sa non-réception: Sergius n'aurait pas manqué de s'appuyer sur le pape Vigile pour donner plus de force à sa nouveauté doctrinale. Maxime connaît probablement le contenu des lettres des deux patriarches par les amis qu'il a conservés parmi les fonctionnaires de la capitale.

Dans la Dispute, Maxime ne nie pas l'authenticité du livret de Ménas, quoique l'expression qu'il emploie plus loin " τὸν φησὶ λίβελλον Μηνᾶ[95]" suggère qu'il avait des doutes à ce sujet. Onze ans plus tard, après son arrestation, devant l'archevêque Théodose, "interrogé pourquoi il ne reconnaissait pas la lettre de Ménas, Maxime se contenta de répondre, en mettant en relief le caractère hérétique de ce document sans cependant élever de doutes sur son authenticité, tandis qu'il déclara apocryphes les textes des Pères que Théodose cita en faveur du monothélisme[96]". Le 6e concile oecuménique s'occupa du libellus de Ménas; il trouva qu'il avait été faussement introduit dans les actes du 5e concile[97]. D'où l'on peut conclure avec le concile que c'est un faux. Mais V. Grumel écrit: "Sergius est donc persuadé que l'original de ce document est conservé à Rome et peut à l'occasion servir de contrôle[98]. On

ne doit donc point penser que lui-même l'aurait créé de toutes pièces. Honorius, de son côté, ne proteste aucunement dans sa réponse contre l'affirmation du patriarche. Cela met un élément nouveau dans la balance au sujet de l'authenticité du libelle: et je ne sais si jamais il en a été tenu compte[99]". H.G. Beck reprend cet argument et ajoute, mais sans plus de précisions, que Ménas n'était pas le seul néo-chalcédonien à soutenir au 6e siècle la doctrine de l'unique volonté[100].

Parmi les autorités sur lesquelles s'appuyaient les monothélites, la première lettre d'Honorius à Sergius occupait une place éminente. Le pape avait écrit au patriarche:

> Mon frère, j'ai reçu votre lettre, et j'y ai vu qu'un certain Sophrone, autrefois moine et maintenant évêque de Jérusalem, avait été cause de nouveaux troubles dirigés contre notre frère Cyrus d'Alexandrie qui prêchait aux hérétiques convertis que Notre-Seigneur n'avait qu'une seule énergie... Nous félicitons votre Fraternité de la prudence dont elle a fait preuve en écartant cette nouvelle expression qui scandalisait les simples... Nous reconnaissons que Notre-Seigneur Jésus-Christ, ce médiateur entre Dieu et les hommes, a opéré ses oeuvres divines par l'intermédiaire de l'humanité qui lui est unie, à lui Logos, d'une manière hypostatique, et que le même Seigneur a opéré des oeuvres humaines, puisque la chair était unie d'une manière indissoluble, ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως, τελείως, avec la divinité... Aussi ne reconnaissons-nous qu'une seule volonté de Notre-Seigneur Jésus-Christ, car notre nature (humaine) a été évidemment prise par la divinité, et elle a été prise

> en état d'innocence, telle qu'elle était avant la chute... Et lorsque la sainte Ecriture dit: "Je ne suis pas venu pour faire ma volonté, mais pour faire celle du Père qui m'a envoyé, " et: "Non pas comme je veux, mais comme tu veux, ô Père," elle ne parle pas ainsi pour exprimer une volonté divergente mais à cause de l'économie de la nature assumée; cela a été dit pour que nous suivions cet exemple...[101]

Pyrrhus, dans la Dispute[102], rappelle à Maxime la phrase "historique" d'Honorius: "ἓν θέλημα ὁμολογοῦμεν ". Maxime s'en tient à l'interprétation que le pape Jean IV en a donnée dans la lettre qu'il a envoyée, par l'abbé romain Jean, son secrétaire, qui avait été aussi secrétaire d'Honorius, à l'empereur Constantin III[103]. Honorius n'a parlé que de la volonté humaine naturelle du Christ, non divisée entre la loi de la chair et la loi de l'esprit; il n'a pas parlé de la volonté divine du Christ parce que la question de Sergius ne portait que sur la volonté humaine; l'Écriture non plus ne parle pas toujours du Christ à la fois comme Dieu et comme homme.

Maxime avait déjà présenté auparavant, dans le Tome au prêtre Marin, une interprétation orthodoxe de la même lettre d'Honorius[104]. Cette interprétation, qu'Hefele n'expose pas, se distingue de celle du pape Jean IV. L'unique volonté dont parle le pape signifie qu'il n'y a pas eu de "volonté de la chair" ou de "calcul passionné" à l'origine de la conception du Christ sans semence et de sa naissance

sans corruption. Alors que Jean IV (par son secrétaire Jean[105]) considère la volonté de la chair comme la volonté peccamineuse qui existe en tous les hommes ordinaires mais qui est exclue du Christ, selon Maxime, c'est le désir sexuel des parents que le pape Honorius a exclu de l'origine du Christ. Maxime tire cette idée du fait qu'Honorius a écrit: "Puisqu'il est clair que notre nature a été assumée ἐκ τῆς θεότητος ... οὐχ ἁμαρτίας". Maxime prend ce dernier mot au datif, puisqu'il écrit: " οὐχ ἁμαρτίᾳ τουτέστι οὐκ ἐκ τῆς ἁμαρτίας "; Honorius aurait écrit: "notre nature a été assumée par la divinité, non grâce au péché[106]". Mais c'est là solliciter le texte pour le ramener au sens du passage qui suit d'Athanase sur la nouveauté du mode de la naissance du Christ: " θέλησιν μόνην ἐπ' αὐτοῦ θεότητος ". En réalité, Honorius a écrit, en prenant le mot 'ἁμαρτία' au nominatif: "Notre nature a été assumée... non le péché". Il n'y a pas de raison de donner ici au mot 'péché' un autre sens que celui qu'il a dans les autres textes scripturaires cités par Honorius. Celui-ci a donc en vue l'absence de faute en Jésus-Christ et non la passion sexuelle dont dépendrait sa naissance.

P. Galtier constate qu'Honorius procède d'abord à l'échange des propriétés (v.g. "le Fils de l'Homme est descendu du ciel", "le Fils de Dieu a été crucifié"); puis

qu'il écrit: "de là nous affirmons une volonté unique". Galtier pense que le pape fait découler cette volonté unique de la règle de l'échange des propriétés: de même que l'échange laisse intactes les propriétés des natures, de même aussi elle laisserait intacte, dans la pensée d'Honorius, l'existence des deux volontés, malgré les mots ' ἓν θέλημα ' qu'il emploie. "Ce raisonnement n'est sans doute pas sans donner à penser; mais il suppose manifestement l'affirmation, dans le Christ, d'un vouloir humain conforme au divin et donc se pouvant identifier avec lui". Maxime lui-même, dans le Tome au prêtre Marin, aurait, selon Galtier, interprété Honorius de cette façon[107]. Mais Galtier ne souffle mot du rapprochement que fait Maxime d'Honorius et d'Athanase, qui fait de la volonté unique, non pas une conformité de deux volontés qui s'échangent mutuellement, mais la volonté divine à l'origine de la naissance du Christ. L'affirmation d'une volonté unique, Maxime la voit plutôt dans l'affirmation d'Honorius qu'il n'y avait pas en Jésus-Christ de volonté διάφορον . Maxime écrit: " διάφορον , c'est-à-dire ἐναντίον ou ἀντικείμενον...; s'il n'avait pas une volonté ἐναντίον , il avait donc, comme homme, une volonté φυσικόν; car le non-opposé est naturel (τὸ γὰρ οὐκ ἐναντίον, φυσικὸν πάντως)".

Maxime projette sa propre pensée dans les expressions du pape: la négation qui, chez Honorius, détermine le verbe ("οὐκ εἰσὶ ταῦτα διαφόρου θελήματος"), Maxime la fait porter sur l'adjectif ("οὐκ ἐναντίον") et il voit là l'équivalent de "φυσικόν"[108].

Maxime ajoute que l'abbé Anastase, revenant de Rome, lui avait dit avoir parlé de la lettre d'Honorius aux prêtres de cette église; la question les affligeait et ils défendaient le pape. Anastase avait aussi entendu de l'abbé Jean, secrétaire d'Honorius, l'opinion que le numéral 'un' n'apparaissait pas dans la lettre; les traducteurs grecs l'y avaient ajouté. Mais Hefele montre qu'on ne peut croire à une falsification qui aurait introduit les mots 'ἓν θέλημα'[109].

Hefele a d'abord écrit que l'interprétation de Jean IV (et de Maxime, dans la Dispute) est "suavior quam verior"; le même principe régit la pensée d'Honorius et celle des monothélites: il faut attribuer la volonté à la personne et non à la nature; Honorius a confondu l'unité morale de la volonté avec l'unité physique; le mot 'οἰκονομία' signifie que la volonté humaine n'est attribuée au Christ qu'en un sens accommodatif. Mais par la suite, Hefele a rectifié cette première interprétation. Le fait qu'Honorius souligne l'unité du sujet voulant, comme le faisait d'ailleurs Sophronius dans sa Lettre synodale, n'oblige pas

à penser qu'il en faisait le principe à la base de son affirmation de l'unique volonté; il est tout à fait vraisemblable qu'Honorius n'a voulu parler que de la volonté humaine non divisée; l'emploi du mot 'οἰκονομία' dans la tradition patristique ne se restreint pas au sens accommodatif, mais signifie l'incarnation en général et implique tous les éléments requis pour la vérité de l'humanité du Christ[110]. V. Grumel s'en tient au sens d'unité morale des deux volontés naturelles du Christ, et prend 'οἰκονομία' au sens accommodatif[111].

L'interprétation de Maxime donnée à Marin, celle de Jean IV reprise par Maxime dans la Dispute, celle de Hefele, celle de Galtier, celle de Grumel, aboutissent toutes à l'affirmation de l'orthodoxie foncière d'Honorius quoique par des voies différentes. Il semblerait, en réalité, que la plus claire expression par Honorius d'une volonté naturelle humaine non divisée réside non dans les mots ambigus 'ἓν θέλημα' mais dans l'emploi des mots "Non sunt diversae voluntatis sed dispensationis humanitatis assumptae", qui expliquent la parole de Jésus: "Non ce que je veux mais ce que tu veux!", comme le fait ressortir l'étude de P. Galtier[112].

Mais il faut reconnaître que l'interprétation de Jean IV comprend deux inexactitudes. Honorius, selon son successeur,

n'aurait pas parlé de la volonté divine du Christ parce qu'il voulait seulement répondre à la question de Sergius. "Mais Sergius ne demandait pas du tout si, à côté de la volonté humaine naturelle, on ne devait pas aussi admettre dans le Christ la volonté de la nature viciée ou la lex membrorum; sur ce point Sergius n'a pas demandé mais il a affirmé positivement "qu'il ne pouvait y avoir dans le Christ qu'une seule volonté" car Sergius ne comprenait pas qu'il pût y avoir deux volontés autrement qu'opposées". Selon Jean IV encore, le Christ avait la seule volonté naturelle qui appartenait à son humanité; or cette notion de la volonté naturelle est ajoutée dans l'apologie de Jean IV et dans celle de Maxime à Marin, et ne se trouve pas chez Honorius[113].

Le chapitre VII a montré Maxime tirant le dithélisme de l'Écriture, particulièrement de la scène de l'agonie du Christ, le retrouvant dans l'exégèse que les Pères ont donné de cette scène, retournant en sa faveur certaines citations patristiques alléguées contre sa doctrine et dégageant les papes de toute relation avec le monothélisme. Après les raisonnements plus personnels, philosophiques ou théologiques, exposés dans les chapitres précédents, cet argument d'autorité complète l'arsenal des preuves de la doctrine maximienne sur les deux volontés du Christ. Il faut maintenant voir notre auteur aux prises avec les objections de ses adversaires.

Notes du chapitre VII

1 Disp., 320D11- 324D4.

2 Ibid., 325B10- 328A3.

3 Ibid., 320D11- 324A11, 324B8- C13.

4 Ibid., 320D12, 321A6, A14, B8, C2, C12, D7, 324A9.

5 Ibid., 324B14.

6 Ibid., 289B4-5.

7 Ibid., 324A9-B7; le texte se réfère à l'Épitre aux Hébreux, par lapsus de mémoire ou erreur de scribe, note Combefis.

8 Ibid., 324C13-D9.

9 Cf. Irénée, Adv. Haer. 1, 1, 10 (Harvey 1,49). (Harvey 2,334); ibid. 5,16,1 (Harvey 2,367-368).

10 Cf. op. cit., 5, 6, 1. Cf. W. J. Burghardt, The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria, p. 1-2.

11 Cf. Burghardt, op. cit., p. 3; L. Thunberg, Microcosm and Mediator, p. 128-129.

12 Cf. Thunberg, op. cit., p. 129-130; Burghardt, op. cit., p. 3.

13 Cf. Thunberg, op. cit., p. 130; Burghardt, op. cit., p. 4.

14 Cf. Burghardt, op. cit., p. 6.

15 Ibid., p. 7ss.

16 Cent. theol. et oec. I, 12, PG 90, 1088A.

17 Ibid. I, 13, 1088C.

18 Cent. sur la char. III, 25, PG 90, 1024.

19 Thal. 59, PG 90, 609B.

20 Cf. Amb., PG 91, 1327B-C.

21 Cent. theol. et oec. I, 49, PG 90, 1101A.

22 Cf. Amb., PG 91, 1361A-B; sur cette question, cf. H. U. v. Balthasar, Kosm. L.^{2}, p. 598.

23 Cf. The Earlier Ambigua, p. 152, n. 55.

24 Cf. Lettre à l'abbé Polychronius, PG 91, 625D.

25 Cf. Thal. 55, PG 90, 548D.

26 Disp., 324D3-4.

27 II Cor. 4, 4; Col. 1, 15.

28 Cf. Th. de Régnon, Étude de théologie positive sur la sainte Trinité, troisième série, p. 309 ss.

29 Cf. Thal. 65, PG 90, 741B.

30 Cf. Évagre, Centurie III, 32 (éd. Guillaumont p. 111); cf. W. Völker, Max. Conf. als Meister, p. 99, n.6.

31 Cf. Disp., 325B-328A.

32 Cf. PG 91, 48C-49A, 66-70, 78-81.

33 Matth. 26, 39.

34 Cf. PG 91, 65A-68D.

35 Cf. ibid., 68D-69A.

36 Cf. PG 91, 81D.

37 Cf. PG 91, 12C-D.

38 Kosm. L.^{2}, p. 263.

39 Solution à la question de Théodore, PG 91, 224C.

40 Lettre à Étienne de Dor, PG 91, 164B, cité par v. Balthasar, op. cit., p. 262.

41 Op. cit., p. 266.

42 Ibid., p. 265-266.

43 Ibid., p. 269.

44 Cf. ibid., p. 251.

45 Cf. ibid., p. 264.

46 Cf. ibid., p. 264.

47 Cf. ibid., p. 266.

48 Cf. ibid., p. 266.

49 Cf. ibid., p. 269.

50 Tome dogm. au diacre Marin, PG 91, 81B.

51 Cf. Somme théol. III, qu. 18, a. 6.

52 Cf. PG 91, 153C-184C.

53 De Incarn. et contra Arianos 21, PG 26, 1021B-C; cité par Maxime: PG 91, 160C-161A.

54 Cf. M. Tetz, "Zur Christologie des Markell von Ancyra I. Eine markellische Schrift "De Incarn. et c. Arianos"", Zeitschrift für Kirchengeschichte 75 (1964) p. 217-270.

55 Cf. ibid., p. 224.

56 Contra Arianos 3, 57, PG 26, 441C.

57 Peri omoion kai diaphoron lexeon (éd. Valckenaer, 1882²) p. 31, 70, cité par Schrenk, Theol. Wört. zum N. T. I, p. 628, n. 1.

58 Cf. J. Lebon, "La christologie", Chalkedon I, p. 564, n. 91, 92, 93, 95.

58a Adv. Apoll. 32, PG 45, 1192C-1196A; cité partiellement par Maxime, PG 91, 161C.

59 Cf. Hom. LXXVII, PG 59, 37 in fine.

60 Cf. C. Hay, "St. John Chrysostomus and the Integrity of the Human Nature of Christ", Franciscan Studies 19 (1959) p. 305-309.

61 Cf. PG 91, 164D-165B. Texte de Cyrille, Thesaurus 24, PG 75, 397A.

62 Cf. PG 91, 165A.

63 In Joann. IV, PG 73, 532C.

64 Cf. Anath. IV, Reprehensio Theodoreti, PG 76, 412.

65 Ibid., 413ss.

66 Cf. A.-D. Dubarle, "L'ignorance du Christ chez saint Cyrille d'Alexandrie", Ephem. Theol. Lov. 16 (1939) p. 111-120; sur la question présente: p. 119-120.

67 Cf. PG 91, 165B.

68 Cf. Theol. Quartalschrift 78 (1896) p. 353-401.

69 Ibid., 373-374.

70 Disp., 297B-300A.

71 Ibid., 309A2-3.

72 Disp., 297D8: " ἐδείξατο ".

73 Ibid., 297B12: " ἔδειξε ".

74 Ibid., 297B11, D7.

75 On trouve ailleurs: " κατὰ θέλησιν προελόμενος " (Thal. 61, PG 90, 629B), " θέλων ... καταδεξάμενος " (Ibid. 633D).

76 Cf. Amb., PG 91, 1053D: " ἡ κατὰ φύσιν ἀνάγκη "; Thal. 21, PG 90, 313A: " φυσικὴ περίστασις ".

77 Disp., 297B4-5.

78 Amb., PG 91, 1060B.

79 Or. de Beatitudine IV, PG 44, 1236D.

80 Cf. PG 91, 77B.

81 Cf. Disp., 316B.

82 Cf. ibid., 300B.

83 Cf. PG 91, 161C.

84 Cf. PG 91, 160C-D, 165B.

85 Cf. Disp., 316C-320C.

86 Cf. ibid., 316C-D.

87 Cf. PG 91, 276-286.

88 Recherches sur les écrits d'Eustathe, p. 39.

89 Cf. M. Richard, "Un faux dithélite. Le traité de saint Irénée au diacre Démétrius", dans Festschrift Dölger, p. 431-440.

90 Ibid., p. 438-439.

91 Cf. L. Bréhier, Histoire de l'Église (Fliche-Martin) t.4, p. 460ss.

92 Cf. Disp., 328B.

93 Cf. Mansi XI, 530-538.

94 Cf. PG 91, 327-328, note h.

95 Disp., 332C.

96 Hefele-Leclercq, Histoire des Conciles III, 1, p. 467.

97 Cf. Mansi XI, 225, 558, 588ss.; Hefele-Leclercq, op. cit., p. 69-71, 504-506.

98 Cf. Mansi XI, 529E-532A.

99 "Recherches", EO 28 (1929) p. 273-274.

100 Cf. Kirche und theol. Lit., p. 379.

101 D'après la traduction donnée dans Hefele-Leclercq, op. cit., p. 350-352; Mansi XI, 538ss.

102 Disp., 328B.

103 Ibid., 328C-329B; cf. Hefele-Leclercq, op. cit., p. 380.

104 PG 91, 237C-245A.

105 H. Leclercq confond le pape Jean et le secrétaire Jean: cf. op. cit., p. 355, n. 1.

106 PG 91, 240A.

107 Cf. P. Galtier, "La première lettre du pape Honorius: sources et éclaircissement", Gregorianum 29 (1948) p. 42-61; pour le point en question: p. 52-53.

108 Cf. PG 91, 244A-B.

109 Hefele-Leclercq, op. cit., p. 382.

110 Op. cit., p. 357-366, 377, 381.

111 "Recherches", EO 28 (1929) p. 274-275.

112 P. Galtier, art. cit., p. 53-61.

113 Cf. Hefele-Leclercq, op. cit., p. 381.

CHAPITRE VIII

RÉFUTATION DE L'AXIOME MONOTHÉLITE:

LA VOLONTÉ SE RATTACHE A LA PERSONNE

1. Maxime appuie sa doctrine dithélite sur un argument ab absurdo tiré d'une confrontation de la doctrine trinitaire et de la christologie, déjà fixées et admises par tous les chalcédoniens. Si l'unité des actes de volonté du Christ provient, comme le prétendent les monothélites, de ce que ces actes procèdent de l'unique hypostase, la doctrine trinitaire des Pères s'en trouve détruite.

Les Cappadociens avaient établi que les trois personnes ou hypostases divines ne sont qu'une substance (οὐσία), une d'une manière absolue, non pas seulement à la façon dont Pierre et Paul participent à l'οὐσία commune de l'humanité. Elles se distinguent cependant entre elles par trois modes d'existence, τρόποι ὑπάρξεως qui sont leurs particularités d'identification, γνωριστικαὶ ἰδιότητες: le fait d'être inengendré, le fait d'être engendré et celui de procéder. Ces traits distinctifs des trois personnes sont les seuls; tous les autres attributs de Dieu leur sont communs

au même titre que la substance (οὐσία) ou nature (φύσις). Ainsi il n'y a pour les trois qu'une seule opération et une seule volonté, comme il n'y a qu'une seule nature; et en parlant d'unité, l'on n'a pas seulement en vue une unité spécifique comme l'unité humaine, mais une unité absolue, une parfaite identité numérique[1].

Origène voyait déjà l'unité de volonté dans la parole du Seigneur: "Moi et le Père nous sommes un[2]. Athanase[3] parle du Fils comme étant le θέλημα du Père, d'une seule volonté qui procède du Père et se trouve dans le Fils, ce qui permet de voir le Fils dans le Père et le Père dans le Fils; le Fils aime le Père avec la volonté par laquelle il est voulu du Père. Même si l'on ne distinguait pas bien le vouloir et la connaissance[3a], et, dans le vouloir, la puissance et son acte et l'objet voulu, on voit que pour Athanase il ne s'agit pas seulement d'une unité d'objet voulu qui joindrait deux volontés distinctes, comme on peut parler d'une seule volonté de Dieu et des saints[3]. Basile affirme le principe que la volonté divine suit la substance (οὐσία) divine et qu'elle est donc identique dans le Père et le Fils[4].

Il en est de même pour l'opération, qui est une comme la volonté: le Père agit <u>par</u> le Verbe <u>dans</u> l'Esprit; l'unique opération s'exerce dans chaque personne mais non dans l'isolement[4a]. Le plus souvent, l'on déduit l'unité de

la nature divine à partir de l'identité d'opération des trois personnes[5].

Ce sont les Anoméens qui ont fourni aux Cappadociens l'occasion de défendre l'unité de volonté et d'opération dans la Trinité et la liaison de cette unité avec celle de la nature. Ils affirmaient en effet: " ἕτερον τὴν φύσιν, εἰ δὲ τὴν φύσιν, καὶ τὴν θέλησιν δηλονότι καὶ τὴν ἐνέργειαν [6]".

Saint Cyrille voit dans la volonté créatrice une activité de chaque personne, mais qui est commune à toute la Trinité, rattachée qu'elle est à l'οὐσία[6a]. L'oeuvre de notre redressement est l'oeuvre de toute la Trinité et nous n'en rendons pas grâce séparément au Père ou au Fils ou à l'Esprit; même si nous attribuons certaines activités à chacune des personnes, nous croyons que tout procède du Père par le Fils dans l'Esprit; le Fils n'est pas seul à vivifier les sarments de la vigne, le Père n'est pas seul à exercer la providence. L'opération que nous rattachons à un seul est accomplie par l'ensemble de la divinité unique[7].

Après la fixation de la "théologie", c'est-à-dire de la théorie trinitaire qui s'opéra au 4e siècle à la suite du concile de Nicée, on a peu à peu transféré le vocabulaire qui y était employé au domaine de la théorie christologique, encore indéterminé.

Eustathe d'Antioche affirme que l'âme du Christ, de même que sa chair, est homoousios avec celle des hommes[8]. Le mot homoousios passe du sens d'unité numérique à celui d'unité spécifique. Les Antiochiens, qui insistaient sur les traits humains du Verbe incarné et sur la réalité de son humanité, employaient volontiers l'expression ὁμοούσιος ἡμῖν [9]. Apollinaire, malgré la mutilation qu'il opérait dans l'humanité du Christ, employait aussi le même mot[10]. Cyrille affirme parallèlement du Verbe incarné qu'il est consubstantiel au Père et consubstantiel à nous[11]. Le platonisme des Pères leur faisait prendre comme réelle l'οὐσία qu'est l'humanité. Bien qu'elle soit universelle, ils la voyaient non comme une abstraction, mais comme existante, réalisée tout entière dans les personnes humaines concrètes. Le κοινόν qu'est l'οὐσία , identifiée aussi à la φύσις, n'en demeure pas moins d'un autre ordre que le κοινόν de la nature divine, numériquement la même pour les trois hypostases[11a].

Dans le transfert du vocabulaire de la théologie trinitaire à la christologie, accompagné d'un déplacement de sens des mots 'οὐσία' et 'φύσις' vers l'universel pour en faire un εἶδος , G.L. Prestige voit une chute dans le formalisme et l'analyse abstraite, le passage d'une considération des réalités à une analyse métaphysique[12]. Mais l'on

peut ne pas partager son goût archaïsant pour les formules des premiers Pères et sa méfiance vis-à-vis des analyses métaphysiques qui mettent clarté et ordre dans les notions. La synthèse de la "théologie" et de l'"économie" devait se faire puisque Jésus-Christ est le même que le Verbe éternel et appartient à l'une et à l'autre. Cette synthèse entraînait nécessairement une prise de conscience de la polysémie des mots employés. Prestige dit encore: "Quand on compare Trinité et Incarnation et qu'on les réduit aux formules "trois hypostases et une ousia" et "une hypostase et deux ousiai", respectivement, la première définition en vient forcément à ne signifier qu'"une analyse de réalité en trois Personnes" au lieu d'"une substance concrète identique dans les trois Personnes[13]". Il pense qu'il était inévitable que cette modification rebondisse en une mésintelligence de la doctrine trinitaire, comme celle qu'on a attribuée au 6e siècle au monophysite Jean Philopon, en l'accusant de trithéisme. Mais on ne peut condamner le mouvement de synthèse et d'explicitation théologique, parce qu'il a entraîné une erreur d'ailleurs limitée et de brève durée. La pensée chrétienne est devenue plus sensible au caractère analogique des notions employées pour signifier à la fois Dieu et les choses créées. Le mot 'φύσις', dit Maxime dans la Dispute, se dit ὁμωνύμως de Dieu, des

anges et des hommes[14]; et il est nécessaire à un théologien sage, rappelle-t-il, de distinguer les significations des mots qu'il emploie[15]. Les Pères ont tout naturellement donné aux mots analogiques la définition qui convient pour chacun d'eux à l'analogué le plus connu de nous et qui se tire du domaine de l'observable. C'est pourquoi le fait de définir désormais la nature comme un "commun" (κοινόν) au sens d'universel, -ce qui est le cas dans le monde sensible,- ne comporte pas inévitablement la perte de vue du sens différent que prend en Dieu cette notion de κοινόν. Les penseurs du 6e siècle, tout en définissant la nature comme un εἶδος, la voyaient in re dans les hypostases comme rendue singulière et porteuse d'accidents concrets: "τήν τινα" dit Pamphile[15a], "nature ἰδική", dit Léonce de Jérusalem, "dotée de caractères concrets", dit Léonce de Byzance[15b]. Il n'y a pas là de chute dans l'abstrait.

Maxime identifie φύσις et οὐσία et les définit comme un εἶδος commun; le support de tous les traits concrets d'un être, c'est l'hypostase; mais elle ne peut être un tel support que par la nature rendue en elle singulière, même si Maxime n'emploie pas l'expression 'nature singulière'. La séparation des hypostases n'est pas la même chez les hommes et en Dieu et la nature unifiante n'a pas le même caractère de communauté. Mais Maxime a vu entre la notion

de nature de la théologie trinitaire et la notion de nature de la christologie une unité de signification suffisante pour légitimer l'emploi en christologie des principes patristiques d'argumentation basés sur cette notion en son emploi trinitaire. L'un des axiomes dans lequel il synthétise plusieurs énoncés patristiques est le suivant: "la différence des volontés entraîne aussi une différence des natures[16]". Chez les Pères, c'est la nature qui est visée; c'est son unicité en Dieu qui fait l'objet de leur préoccupation; l'unité de volonté est plutôt une prémisse, medium de démonstration[17]. A l'inverse, Maxime utilise le même axiome pour aboutir à une affirmation sur la volonté, pour appuyer la thèse qu'il y a deux volontés en Jésus-Christ. Pour le Confesseur, l'essentiel, dans les deux emplois du même principe, c'est l'indissolubilité du lien de la nature avec la volonté et la parité, au point de vue de la numération, des deux membres, reliés dans l'énoncé du principe.

La réplique de Pyrrhus établit, au contraire, un lien nécessaire, et donc convertible, entre volonté et voulant, c'est-à-dire entre volonté et hypostase. Maxime suppose que le principe de Pyrrhus devrait, pour être valide, avoir lui aussi une possibilité d'application universelle et se vérifier aussi bien en théologie trinitaire qu'en christo-

logie. Il suppose aussi que le principe patristique qu'il rappelle à Pyrrhus n'est pas mis en doute par celui-ci.

Les monophysites, en accord avec l'antique tradition alexandrine illustrée par Cyrille, usaient d'une terminologie différente en "théologie" et en "économie". Pour la Trinité, ils employaient la terminologie des Cappadociens, qui distinguaient l'ὑπόστασις de l'οὐσία commune, identique à la φύσις, commune au sens concret, non au sens d'une abstraction générique. Aux premiers siècles de l'Eglise, hypostasis et ousia revenaient au même. Si déjà Origène, le premier, semble-t-il, a nommé hypostases les Trois de la Trinité[18], on n'a pas de preuve qu'Athanase ait utilisé ce langage; il se contentait, pour établir une distinction, de parler de "trois" et d'"un". Il était prêt à accepter soit l'expression "unique hypostase" comme opposée aux trois entités absolumont séparées et distinctes, inégales en substances dignité et valeur que prônaient les ariens, soit l'expression "trois hypostases", à condition qu'elle fût entendue dans le sens orthodoxe et non dans le sens arien[19]; mais cette dernière expression, il ne la faisait pas sienne. L'évolution postérieure entraîna une clarification du vocabulaire, l'emploi de 'φύσις' et d'οὐσία' pratiquement comme équivalents, pour se référer à l'aspect d'unité de Dieu, et celui d' 'ὑπόστασις' et de 'πρόσωπον',

aussi équivalents entre eux, pour désigner chacun des Trois. Cette fixation sémantique a été l'oeuvre des Cappadociens[20].

En christologie, les sévériens restaient fidèles à Cyrille qui prend 'φύσις' et 'ὑπόστασις' comme synonymes; les chalcédoniens, quant à eux, après le pas décisif du concile de 451, distinguaient ces deux termes; et, comme il était admis que le Christ est ὁμοούσιος avec nous, 'οὐσία' devenait pour eux un terme à signification générique comme 'φύσις'. Sévère reconnaissait la validité de l'emploi christologique du mot 'οὐσία' mais seulement dans une considération abstraite, et il refusait de l'employer à propos du Christ concret. Cependant, les chalcédoniens en définissent l'οὐσία comme un κοινόν ne mettaient pas non plus dans le Christ une humanité abstraite: l'οὐσία-φύσις de l'humanité était rendue singulière dans l'hypostase. Parce qu'ils refusaient l'emploi en christologie de la notion d'οὐσία qui n'avait pas là le même type de communauté que dans la Trinité, il était normal pour les sévériens de refuser aussi l'application des principes régissant les relations entre l'οὐσία commune et la volonté, énoncés par les Pères dans un contexte non christologique.

Face à l'argument trinitaire de Maxime, Pyrrhus n'oppose pas de résistance; mais, plus loin, à propos des opérations, il objectera qu'on ne peut transférer à l'"économie" les principes valables en "théologie"[21]. Pyrrhus se montre influencé par la conception des monophysites; mais il est moins conséquent qu'eux: en tant que chalcédonien, il accepte l'unification de la terminologie mais non la validité universelle des principes basés sur cette terminologie unifiée. Nouvelle preuve du manque de cohérence des positions monothélites opportunistes.

2. Maxime développe une double argumentation ab absurdo.

(1) Si l'on part de la considération de l'unité de volonté en Dieu, le principe de Pyrrhus fera conclure à l'unité de voulant, c'est-à-dire de prosôpon; (2) si l'on part de la considération de la trinité des personnes, le même principe fera conclure à la trinité des volontés; le recours au principe patristique que la différence des volontés entraîne une différence des natures conduit, en un second temps, à une trinité de natures.

Pour stigmatiser la position de Pyrrhus, Maxime recourt à un procédé devenu depuis longtemps habituel: assimiler la nouveauté doctrinale, par ses implications, à une hérésie bien étiquetée du passé. Les deux argumentations ramènent le monothélisme à Arius et à Sabellius.

Les ariens soutenaient l'infériorité de nature du Verbe par rapport au Père. 'Rejeton' (γέννημα), appliqué au Verbe selon l'Écriture, équivaut pour eux à 'ouvrage' (ποίημα) et créature (κτῖσμα)[22]. Ils transformaient en subordination ontologique la subordination historico-économique des Pères antérieurs[23]. Devant leur habileté à interpréter les textes scripturaires selon leur optique, que la conscience chrétienne commune réprouvait comme contraire aux données révélées sur le Christ, c'est autour du mot ' ὁμοούσιος ' que s'est opéré le clivage net de l'orthodoxie et de l'hérésie. Ni les premiers ariens ni le concile de Nicée ne considéraient spécialement le Saint-Esprit. Macédonius en vint quelques années plus tard à nier la divinité du troisième membre de la Trinité; c'est en le visant qu'Athanase étendait expressément l'homoousion à l'Esprit. Maxime estompe les perspectives historiques en attribuant déjà à Arius la doctrine des trois φύσεις, ' φύσις ' étant pris comme l'équivalent d' ' οὐσία ' et de sens distinct d' ' ὑπόστασις '.

Le sabellianisme est une erreur plus ancienne et que certains conservateurs, après Nicée, ont cru voir ressuscitée chez des tenants de l'homoousion comme Marcellus d'Ancyre[24]: le Père, le Fils et l'Esprit ne seraient que des noms différents d'une seule réalité. Selon Hippolyte, Basile, Grégoire de Nazianze et Chrysostome, les sabelliens enseignaient la doctrine du prosopon unique. L'emploi de

ce mot en théologie trinitaire ne semble pas antérieure à Hippolyte. Origène déclare que les sabelliens enseignaient une personne unique; c'est le mot latin persona qu'on trouve dans le texte conservé, "mais il n'y a pas de raison de penser qu'il représente autre chose que prosopon dans l'original perdu". Eusèbe, il est vrai, fait soutenir à Marcellus une unique hypostasis triprosopos et Basile reproche aux sabelliens de dire trois prosopa au sens de masque. Mais cette manière de parler semble appartenir au vocabulaire de ces auteurs plutôt qu'à celui des sabelliens eux-mêmes[25]. Maxime parle à propos de Sabellius d'une unique hypostase parce que depuis longtemps, 'hypostasis' est devenu synonyme de 'prosôpon'.

La réduction au sabellianisme et à l'arianisme des implications du principe de Pyrrhus équivaut pour Maxime à établir le principe opposé: la volonté se rattache à la nature commune et se multiplie de pair avec elle. La dualité des volontés du Christ s'en trouve pas là établie, comme une implication du diphysisme chalcédonien.

Notes du chapitre VIII

1 Cf. G.L. Prestige, Dieu dans la pensée patristique, p. 206-211, 223.

2 In Ioann. 12, 36, PG 14, 461A.

3 Cf. Contra Arianos 3, 64, PG 26, 457B; 65, 461A-B; 66, 461C-464A.

3a Cf. 'βούλησις' = 'βουλή' (ibid., 457B); 'φρόνησις' = 'βούλησις' (460B).

4 Cf. De Spir. S. 21, PG 32, 105B.
4a Cf. Grégoire de Nysse, Quod non sunt tres dii, PG 45, 125-128.
5 Cf. Basile, Ep. 189, 6, PG 32, 692C-693A; Grég. de Nysse, Quod non sunt tres dii, PG 45, 133A; Ps.-Basile, Contra Eun. IV, PG 29, 680C, 676A.

6 Aétius, fragm. dans Doctrina Patrum 41, 30, p. 312, 22.

6a Cf. Dial. VI de Trin., PG 75, 1056A.

7 In Ioann. 10, PG 74, 333-336.

8 Apud Théodoret, Eran. I, PG 83, 88D.

9 Le premier emploi officiel de l'expression a été dans la formule d'union de 433, On la retrouve dans le décret de Chalcédoine.

10 "Il a assumé une chair consubstantielle avec notre chair": fragm. 164, p. 262 (Lietzmann). Mais le Verbe n'est pas ὁμοούσιος avec l'homme selon l'élément le plus important en lui, le νοῦς : cf. fragm. 45, p. 214 (Lietzmann).

11 V.g. Adv. Nest. III, 3, PG 76, 141C-D.

11a Cyrille, dans le passage cité (note 11), note la différence entre les deux sens d'ὁμοούσιος: il l'associe dans un cas à 'ταυτότης' et dans l'autre à 'ὁμοιότης' (141D). Sur la thèse du néo-nicénisme des Pères du 4e siècle proposée par Harnack ('ὁμοούσιος' s'entend dans la Trinité selon une similitude spécifique) cf. P. Galtier, De SS. Trinitate in se et in nobis, Paris 1933, p. 90ss.

12 Cf. G.L. Prestige, op. cit., p. 226ss.

13 Ibid., p. 229.

14 Cf. Disp., 324D-325A.

15 Cf. ibid., 289A. 15a Cf. Moeller, "Chalcédonisme", Chalk. I, p. 694.
15b Cf. chapitre VI, notes 41, 42.

16 Ibid., 289A.

17 L'inverse se rencontre aussi; cf. S. Gonzalez, La formula TREIS HYPOSTASEIS-MIA PHYSIS, p. 70, n. 82.

18 Ibid., p. 158.

19 Cf. Athanase, Tom. ad Antiochenos 5 et 6, PG 26, 800-804.

20 Prestige, op. cit., p. 200.

21 Cf. Disp., 348C.

22 Cf. Prestige, op. cit., p. 200.

23 Les Apologistes et Origène ont enseigné une subordination du Verbe par rapport au Père; on en donne généralement comme explication l'introduction qu'ils ont faite dans les données de la foi, dont ils restaient les témoins, de vues philosophiques dont ils ne voyaient pas les im-

plications hétérodoxes (cf. J. Liébaert, L'Incarnation.I. Des origines au Conc. de Chalcédoine, p. 60-62). Mais W. Markus (Der Subordinatianismus als historisches Phänomen, Munich 1963) les interprète autrement. Ils étaient dominés par la considération de l'"économie". Pour eux, les relations des Personnes sont déterminées non au plan essentiel intra-trinitaire mais en fonction du rôle qu'elles jouent dans l'histoire du salut, Selon Markus, Nicée a rejeté le subordinatianisme arien, ontologique, non celui des Apologistes ou d'Origène, qui était orthodoxe.

24 Cf. Prestige, op. cit., p. 191-192.

25 Cf. Prestige, op. cit., p. 144-145.

CHAPITRE IX

RÉFUTATION DES AUTRES ARGUMENTS MONOTHÉLITES

1. Pyrrhus conclut de l'existence de deux volontés dans le Christ à une opposition nécessaire entre ces volontés[1]. Maxime détruit cette objection en brisant le blocage entre dualité de volontés et opposition de volontés. Il procède en deux temps. (1) Par un artifice dialectique, il fait correspondre une proposition affirmative à lui à une proposition doublement négative de Pyrrhus: "impossible... sans" (Pyrrhus)= "possible... avec" (Maxime). Maxime en conclut que Pyrrhus admet la possibilité de deux volontés si elles sont opposées entre elles; le refus de Pyrrhus porte sur l'opposition non sur la dualité des volontés. En réinterprétant sa proposition, Maxime fait ainsi sortir Pyrrhus d'une position de monothélisme absolu. Si Pyrrhus est allé jusqu'à admettre deux volontés, c'est donc qu'il les rattache aux natures. (2) Maxime examine ensuite les deux seules causes possibles d'opposition entre les volontés: une opposition ontologique entre les natures auxquelles appartiennent les volontés, ce qui reviendrait à nier l'harmonie de l'univers créé par Dieu, ou bien, au niveau du

mode d'exercice de la volonté, un péché, ce qui contredit l'impeccabilité du Christ affirmée par la révélation et reconnue par Pyrrhus.

2. Pyrrhus fonde une autre argumentation ab absurdo sur le lien entre le naturel et le nécessaire[2]. La volonté naturelle attribuée au Christ lui enlèverait l'ἑκούσιον. Une partie de la réfutation de Maxime a déjà été examinée dans le chapitre consacré à l'auto-détermination[3]: elle consiste à réconnaître implicitement le caractère analogique du mot 'naturel' et à refuser de lui rattacher en général le caractère de détermination ad unum qu'il revêt dans certains de ses analogués, puisque dans l'être spirituel, l'auto-détermination est naturelle[4].

Maxime a trois autres réfutations. Dieu, dit-il, est naturellement créateur et bon; or il ne l'est pas par nécessité; donc naturel n'est pas absolument synonyme de nécessaire. Maxime réaffirme là une idée mise en relief par les Pères; contre l'assimilation de la génération du Verbe et de la création des êtres, ils ont affirmé le caractère naturel et nécessaire de l'une et le caractère volontaire de l'autre; la liberté créatrice a aussi été opposée à la doctrine néo-platonicienne des émanations. Maxime exclut la nécessité en Dieu par la question rhétorique: "Qui pourrait imposer à Dieu la nécessité?[5]". Ce qui est une manière trop restreinte de concevoir la source

hypothétique de la nécessité. Il est évident que, préalablement à la création, il n'y a personne qui puisse contraindre Dieu; mais sa nature pourrait être telle qu'il ne puisse pas ne pas créer. Toute forme de nécessité ne se trouve pas exclue par l'affirmation-question de Maxime.

Une autre réfutation procède par un artifice dialectique semblable à celui qui a été utilisé en 292A: Maxime transforme l'affirmation de Pyrrhus en une autre de sa façon qu'il juge équivalente, en déplaçant la négation: "τὰ φυσικῶς θέλοντα - ἀκούσιος κίνησις "(Pyrrhus) " = "τὰ φυσικῶς μὴ θέλοντα - ἑκούσιος κίνησις " (Maxime)[6]; l'affirmation ainsi transformée est manifestement inadmissible: les êtres sans vouloir naturel ont un mouvement de plein gré.

Enfin, Cyrille est invoqué: "il n'y a pas d'ἀκούσιον dans la nature spirituelle[7]"; affirmation qui ne se vérifie que pour l'absence de contrainte; car comme le ferait voir une analyse plus poussée, la nature spirituelle ne peut exercer son pouvoir d'auto-détermination que dans les limites d'un certain nécessaire, par exemple, dans les limites d'une orientation vers le bien in communi.

3. Après avoir concédé à Maxime la dualité dans le Christ des volontés naturelles, Pyrrhus ajoute que ces deux volontés forment un tout composé qui a son unité comme le tout formé par les deux natures; de sorte que

c'est une question de mots seulement, ou de points de vue, que de dire une ou deux, selon qu'on considère les composantes de la synthèse ou la synthèse elle-même[8]. Mais Pyrrhus sent qu'il y a là une difficulté; il n'ose pas dire: "de même qu'à partir des deux natures nous parlons d'une nature composée..."; il se contente de l'indéterminé: "... nous parlons d'un composé" (ἕν τι σύνθετον). Pyrrhus admettant que la volonté relève de la nature, Maxime procède à une argumentation ab absurdo. Une fois posée la synthèse des volontés naturelles, il faudrait poser aussi, au nom de la cohérence doctrinale, la synthèse des autres caractéristiques des deux natures. Dans son énumération des critères manifestement inconciliables des natures, Maxime recourt à l'"ontologie" plutôt qu'à l'"histoire". Saint Léon reconnaissait les deux natures dans les miracles et les souffrances[9]; Sophronius opposait les θεῖα aux ἀνθρώπινα du Verbe incarné et voyait les premiers dans la conception sans semence, la naissance virginale, l'ascension corporelle, événements "historiques" contingents[10]. Mais depuis longtemps, la pensée judéo-chrétienne avait été marquée par l'hellénisme et s'était assimilé la tradition dualiste platonicienne qui sépare le divin du terrestre par des attributs "statiques", qui se correspondent deux à deux, l'un étant la négation de l'autre[11]. C'est à de telles paires

de notions que Maxime recourt; mais quand il y joint les volontés, il ne peut plus faire ressortir dans les mots mêmes l'opposition des notions. Le simple énoncé de 'κτιστός' et d'ἄκτιστος', par exemple, par la présence du privatif 'α-', suffit à exclure qu'on puisse en faire la synthèse et donner au résultat un nom apparenté à celui des composants. Mais dans le cas des volontés, il ne suffit pas d'énoncer le mot pour faire voir l'incompatibilité des deux notions. Ainsi, l'énumération des caractères antinomiques qui précèdent la mention des volontés n'est pas d'un grand poids pour prouver que celles-ci ne se synthétisent pas. Elle sert seulement d'éclairage, si l'on sait par une autre voie que la volonté se rattache à la nature; ce sont les autres arguments qui donnent sa force à celui-ci. C'est pourquoi Maxime s'empresse de revenir à la considération des natures dont l'impossibilité de synthèse, donné dogmatique admis, entraîne une pareille impossibilité pour les propriétés, et à l'argument trinitaire du Fils séparé du Père par une volonté personnelle composée[12].

Quant aux anciens hérétiques auxquels Maxime ramène les monothélites[13], ce sont les Apollinaristes qui appelaient Jésus-Christ une unique φύσις comme résultat d'une fusion dans laquelle au moins l'élément humain subissait une modification. Telle était peut-être aussi la pensée d'Eutychès.

On ne peut dire que les grands docteurs dits monophysites, Philoxène de Mabboug et Sévère d'Antioche appelaient "nature" un composé de deux natures; malgré leur attachement à la formule cyrillienne d'origine apollinariste "l'unique nature du Verbe incarnée", ils voulaient, par l'épithète "incarnée" signifier l'humanité intégrale, avec tous les éléments essentiels explicités jusqu'alors, non confondue avec la divinité[14]. Maxime fait précéder son argumentation indirecte, exposée ci-dessus, par l'énoncé du principe dont il pourrait tirer directement l'exclusion de la composition des volontés: " αἱ συνθέσεις τῶν ἐν ὑποστάσει ὄντων καὶ οὐ τῶν ἐν ἑτέρῳ (καὶ οὐκ ἰδίῳ λόγῳ) θεωρουμένων [15]". "Les synthèses sont le fait des choses qui sont dans l'hypostase et non pas des choses qui sont envisagées dans une notion autre (et qui n'est pas la leur propre)". L'hypostase a le pouvoir de faire la synthèse de ce qui est en elle, c'est-à-dire des natures. Ce qui est envisagé dans une autre notion, ce sont les propriétés des natures, les φυσικά ; de ces propriétés, il n'y a pas de synthèse.

A l'arrière-plan de la pensée de Maxime se trouve une théorie des divers modes d'union (ἕνωσις). Aristote et les stoïciens avaient déjà élaboré une doctrine des mélanges[16]. Les questions trinitaires et christologiques ont entraîné des distinctions plus subtiles et Maxime donne

lui-même dans deux opuscules une longue liste de types d'union[17]. (1) L'ἕνωσις ὑποστατική est une union sui generis, qui se situe en position intermédiaire par rapport à deux groupes opposés d'union: d'une part (2), la παράθεσις, juxtaposition de parties matérielles, et, analogue, l'ἕνωσις σχετική, union "relationnelle" de personnes "séparées" dans leur être mais unies par un même objet de vouloir; d'autre part (3), l'ἕνωσις συγχυτική (μίξις, κρᾶσις, σύγχυσις), dans laquelle les composants disparaissent dans le produit de la synthèse. Pour Maxime, l'union 2 représente la doctrine christologique de Nestorius, qui divise le Christ, et le groupe 3, le "synousiasme" d'Apollinaire et d'Eutychès. L'ἕνωσις ὑποστατική réalise une identité, une ταυτότης, c'est-à-dire la vraie unité; et en cela elle se rapproche du groupe 3; mais en maintenant les composants dans leur logos propre (comme dans l'union 2). Devant Pyrrhus, Maxime n'appelle "synthèse" que l'union selon l'hypostase[18] (bien qu'ailleurs il appelle ainsi également l'union de confusion κατ'οὐσίαν[19]); comme son interlocuteur pense selon le schème alexandrin fortement unitaire, il n'évoque pas la παράθεσις, ou l'union "relationnelle", trop manifestement éloignée d'une synthèse. Plus loin dans la Dispute, Maxime donne un exemple de ce qu'il oppose ici à la synthèse: "τὸ κατ'οὐσίαν ψυχῆς καὶ σώματος εἶναι· cette unité détruit l'être du corps et de l'âme, c'est une

union de confusion[20].

Mais à l'endroit où il donne cet exemple, ce qu'il oppose à "l'un du corps et de l'âme κατ'οὐσίαν ", c'est "τὸ κατ' εἶδος τοῦ ἀνθρώπου ἕν". Il semblerait donc que l'hypostase n'est pas seule à jouir d'un pouvoir unificateur inaltérant: l'εἶδος pourrait maintenir en lui-même, inconfondues, l'οὐσία du corps et celle de l'âme. Mais il faut noter que l'unité κατ' εἶδος appartient au domaine de l'universel; elle ne devient existentielle que si, en même temps, les composants sont unis καθ' ὑπόστασιν . On doit doit donc penser que l'unité κατ' εἶδος n'est qu'un cas spécial parmi tous les cas d'unité καθ' ὑπόστασιν . Un cas spécial, car l'unité de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ est aussi un cas d'unité καθ' ὑπόστασιν sans être κατ' εἶδος, "Christ" n'étant pas un εἶδος attribuable à plusieurs individus[21]: en comparant le Christ composé à l'homme composé, Léonce de Byzance restreignait le formalissimum comparationis à l'unité hypostatique comme telle, même si l'unité de l'homme composé est à la fois κατ' εἶδος et hypostatique[22].

Porphyre avait déjà parlé d'une unio inconfusa des intelligibles et de l'intelligible avec le sensible qui transcendent les oppositions qui existent entre les différents types de mélanges corporels distingués par les stoïciens[23]. Selon les néo-platoniciens, une substance incor-

porelle peut pénétrer un corps sans s'y mélanger et c'est à l'exemple de l'air et de la lumière qu'ils ont recours (le mélange de liquides, comme celui de l'eau et du vin fait disparaître les composants dans une nouvelle substance homogène, l'huile faisant exception à la règle comme étant un cas de corruption apparente mais de juxtaposition réelle). Pour Plotin, le corps n'est pas juxtaposé (παράθεσις) à l'âme comme un simple instrument car l'artisan ne ressent pas ce qu'éprouvent ses outils[24]". Némésius rejette l'union de l'âme et du corps conçue par Platon et par Aristote, la première comme insuffisante, la seconde comme matérialiste[25]. Il suit les néo-platoniciens Ammonius et Porphyre[26]. Selon Némésius, l'ἕνωσις du corps et de l'âme n'est pas comme celle du vin et de l'eau mais ressemble à celle de la lumière et de l'air qui se produit ἀσυγχύτως [27]. L'ἕνωσις propre aux intelligibles ne s'accompagne pas d'ἀλλοίωσις [28]: c'est une troisième forme d'ἕνωσις intermédiaire ("καινότροπος οὗτος ὁ τρόπος τῆς κράσεως[29]").

La notion d'unio inconfusa est utilisée pour expliquer l'incarnation entre autres par Némésius et Augustin[30]. Mais avant la distinction, esquissée après Éphèse et sanctionnée à Chalcédoine, entre l'hypostase et les natures du Christ, l'unité de ces deux natures, aussi étroite qu'on ait voulu la faire, en deça de la confusion, restait in voto dans les tentatives d'explications spéculatives;

elle risquait toujours, chez les penseurs d'inspiration néo-platonicienne, d'apparaître comme une simple juxtaposition (d'ailleurs, selon R. Arnou, Nestorius semble avoir été sous l'influence néo-platonicienne[31]) et le Christ, comme un tertium quid constitué par l'union à un moment du temps. Le monde de l'ancienne philosophie grecque était à une dimension, celle de la nature ou de l'essence. "Avec une sûreté de somnambule, une formule est frappée [celle de Chalcédoine] , qui ne dévoilera que plus tard son sens plein[32]"; elle introduit déjà une autre dimension qui, après un long chemin, sera identifiée au moyen-âge avec l'existence, l'actus essendi. La christologie de Maxime se développe encore dans la pénombre mais dans la direction d'une philosophie de l'essence et de l'existence[33].

Maxime, pas plus que ses contemporains, n'a le sens du développement dogmatique. Il projette les distinctions des penseurs d'une époque postérieure sur ceux d'une époque antérieure. On ne peut dire, en vérité, comme il le fait[34], que tous les Pères aient soutenu le principe que l'hypostase est le seul "lieu" dans lequel s'opère les synthèses; il fallait auparavant que la distinction nature-hypostase, utilisée en théologie trinitaire par les Cappadociens, s'implantât définitivement en christologie, ce qui n'a eu lieu qu'après les luttes nestoriennes, à Chalcédoine.

A fortiori, on ne voit pas quels philosophes "de l'extétérieur", contrairement à ce qu'affirme encore péremptoirement Maxime, aient pù soutenir une position typiquement chrétienne et si tardive; à moins qu'il n'ait en vue l'unio inconfusa néo-platonicienne (ou peut-être même la κρᾶσις δι'ὅλων stoïcienne). En effet, comme il ne reconnaît que trois types fondamentaux d'union, la παράθεσις , la σύγχυσις et l'union intermédiaire, et comme des philosophes avant lui ont aussi reconnu cette union intermédiaire, il pourrait supposer qu'ils ont aussi perçu la dimension ontologique de l'hypostase qui seule rend cette union possible. Mais en expliquant la parole de Maxime en ce sens, on serait encore loin d'englober "tous les philosophes de l'extérieur".

4. Pour sauvegarder à tout prix l'unité, Pyrrhus suggère que la volonté du Christ pourrait être un cas semblable à celui de la gloire ou de l'humiliation: il cite, sans le nommer, le pape Léon qui, dans le Tome à Flavien, parle de la gloire commune et de l'humiliation commune[35]. Pyrrhus prend le mot 'κοινόν ' d'une manière univoque , victime, une fois de plus, de l'ὁμωνυμία . Le κοινόν qu'est l'hypostase est une réalité unique, si fugitive qu'elle soit pour la pensée, qui regroupe les deux natures en un tout et appartient à ces deux natures comme leur ὕπαρξις, au point que

"Dieu", "Seigneur" et aussi "cet homme" reçoivent l'attribution de "Christ", nom de l'hypostase, et, vice versa, que le tout-"Christ" reçoit l'attribution de "Seigneur", "Dieu" et "cet homme"[36], bien que, dans le second cas, la situation ne soit pas symétrique: le Christ est tout-puissant, invisible, par nature et par hypostase, mais il est faible, visible, par nature et non par hypostase[37] (ce qui implique que l'hypostase est identique à la nature divine mais non à la nature humaine[38]). Quant à tout ce qui relève d'une nature, il ne devient un κοινόν par rapport à l'autre qu'indirectement (οὐ κυρίως), par le biais de l'hypostase commune[39]. Pyrrhus ne distingue pas le κοινόν de la gloire et le κοινόν de l'humiliation d'avec le κοινόν qu'est l'hypostase. La gloire est au sens propre un attribut de la seule nature divine (et de l'hypostase) et ne devient commune par rapport à l'humanité qu'après un transfert. De plus, chaque fois qu'un prédicat est ainsi transféré d'une nature à l'autre, un autre prédicat est simultanément transférable en sens inverse; autrement dit, les prédicats se transfèrent par paires de corrélatifs opposés: créateur-créature, impassible-passible, glorieux-humble, etc. Si la volonté est commune de cette manière, il faut qu'une volonté propre à une nature soit échangée pour une propriété de l'autre nature. L'échange (ἀντίδοσις) implique "deux" et "inégalité", dit Maxime. Or, qu'opposer à une volonté sinon

une autre volonté? On a alors une dualité qui détruit la supposition de Pyrrhus[40]. On peut se demander pourquoi Maxime dit "inégalité" et non "opposition". Dans un opuscule[41], il distingue deux sortes de διαστολή : (1) l'ἐναντίωσις, qui existe entre deux natures, v.g. entre le corps et l'âme, entre les "sensibles" et les "intelligibles" et (2) l'ἀντικεῖσθαι, qui existe entre les propriétés des natures, v.g. entre "mortel" et "immortel", propriétés dont l'une élimine l'autre. Dans le cas de l'ἀντίδοσις, il se produit un échange non seulement des propriétés, qu'on pourrait dire "contradictoires" et inconciliables ("διαστολὴ ἀντικειμένη ἤγουν ἀναιρετική") mais aussi des natures (v.g. "Dieu est homme") qui ne le sont pas; c'est pourquoi dans la Disputatio, il parle d'"inégalité" ("ἀνίσων"), ce qui équivaut à l'ἐναντίωσις, opposition moins forte, qui recouvre les deux domaines, l'ἐναντίωσις étant incluse dans l'ἀντικεῖσθαι.

Maxime se contente de rejeter qu'il n'y ait en Jésus-Christ qu'une seule volonté qui devrait à l'échange d'être commune. Il ne rejette pas qu'il y ait échange des volontés comme des autres propriétés, de manière qu'on puisse dire: "Dieu veut d'une manière humaine", ou "cet homme(Jésus) veut d'une volonté divine", mais il n'utilise à peu près pas de telles formules, qu'il ne trouvait pas chez les Pères;

quoiqu'il lui arrive d'écrire:"la chair, qui n'est pas naturellement toute puissante, ... ayant dans le Christ une volonté toute-puissante[42]". Il ne parle pas non plus de "périchorèse" des volontés comme il le fait pour les natures et les opérations; s'il accepte l'emploi de l'épithète "théandrique" pour l'opération, en lui donnant un sens dualiste, il le refuse pour la volonté, en ne voulant voir en ce mot que la confusion dont Sévère se rend coupable[43]. Ce qui montre que, tout en employant un certain nombre d'arguments semblables pour la question des volontés et pour celle des opérations, il ne considère pas la θέλησις comme une espèce du genre ἐνέργεια.

L'attribution de notions opposées à un même existant concret est le paradoxe de l'Incarnation, qui n'a pas fait reculer les premiers Pères de l'Église et toute la tradition orthodoxe après eux. Ignace parle de la naissance, des souffrances et du sang de Dieu[44]. Même si le paradoxe apparaît moins violent plus tard par l'emploi du mot 'Verbe' plutôt que de celui de 'Dieu', par exemple chez Irénée: "Le Verbe incarné est suspendu à la croix[45]", il reste que le Verbe, pour des monothéistes, c'est Dieu. Grégoire de Nazianze parle de Dieu mis à mort ("θεοῦ νεκρουμένου[46]"), des passions de l'Impassible[47].

Après une période de possession tranquille, la doctrine de l'ἀνάδοσις a été mise en question et même niée[48].

Des Antiochiens, comme Nestorius, fascinés par l'axiome "finitum non capax infiniti"[49], refusaient de parler de la naissance de Dieu (refus lié à celui de l'emploi du mot 'Θεοτόκος'). Pour les monophysites , l'ἀντίδοσις n'a jamais fait difficulté; mais l'Aufhebung des antinomies christologiques n'avait pas chez eux d'explication; pour Philoxène, elle était un donné de foi fourni par le fait de l'Incarnation[50]. Même après Chalcédoine, qui avait fourni la base de l'ἀντίδοσις orthodoxe, les formules théopaschites ont été tenues en suspicion comme monophysites, peut-être à cause la permanence d'un courant antiochien que la théologie du début du 6e siècle a fini par éliminer[51]. Léonce de Byzance a fourni les règles d'un emploi correct de l'ἀντίδοσις [52], par une délimitation "scolastique" des notions qui rendent le mystère non expliqué mais pensable".

La théologie de Maxime lui permet de dissiper la confusion de Pyrrhus en lui faisant voir le cas du κοινόν de la gloire et de l'humiliation comme distinct de celui du κοινόν qu'est l'hypostase et celui-là comme une conséquence - in re- de celui-ci déjà admis. Mais l'histoire du développement dogmatique montre, en sens inverse, l'unicité de l'hypostase, distincte des natures qu'elle sous-tend, comme une conséquence - in cognoscendo- laborieusement tirée à travers une évolution sémantique sinueuse, de l'emploi déjà tradi-

tionnel de l'ἀνθίδοσις : la question de l'hypostase et des natures est une question d'application du principe de contradiction: l'unique et même Christ ne peut pas, en même temps et sous le même rapport, être et ne pas être fini, visible, etc.

5. Pyrrhus présente une autre instance: "Quoi donc! la chair n'était-elle pas en mouvement sur un ordre (νεῦμα , signe de tête approbateur) du Verbe qui lui était uni?[53]"

Maxime, sans le dire explicitement, montre, par la teneur de sa réponse à partir de la ligne 297A13, qu'il rejette une telle conception. C'est dans sa chair, c'est-à-dire dans sa nature même que le Christ, par des actes de volonté proportionnés à cette nature, mouvait sa chair. Le refus d'un νεῦμα du Verbe mettant la chair en mouvement s'explique donc par l'omission, que suppose ce νεῦμα , d'une volonté humaine dans la chair.

Mais cette explication, qui semble bien rendre compte de la pensée de Maxime, fait abstraction des quatre lignes 297A9-12, qui comportent une difficulté d'interprétation. "Tu divises le Christ en parlant d'une motion du νεῦμα du Verbe sur sa chair; car Moïse, David et les autres saints étaient mus de cette façon". On peut interpréter Maxime de deux façons. (1) H.U. von Balthasar, qui veut rendre la

pensée de Maxime, met en parallèle la nature mue par l'hypostase divine et la nature d'un homme ordinaire, en faisant remarquer que ni l'une ni l'autre ne se comporte passivement[54]. Maxime, au contraire, oppose le cas de la chair du Christ et celui des saints: les saints sont effectivement mus à partir d'un θεῖον θέλημα du Verbe, mais non la chair du Christ. Est-ce à dire qu'il refuse une passivité à la chair du Christ et en attribue une aux saints? C'est impossible à admettre: selon Maxime, même dans la vision béatifique, s'il y a un πάθειν, l'opération humaine naturelle n'est pas supprimée[55]. (2) Faudrait-il croire plutôt que le θέλημα signifie le vouloir du Verbe par lequel il exerce l'ἐνέργεια divine sur toute la création et qui suppose la distinction Dieu-créature? Le sens de la réponse de Maxime serait le suivant: les saints étant devenus perméables à ce θέλημα-ἐνέργεια, si toi, Pyrrhus, tu dis que la chair du Christ était mue de cette façon, tu la ramènes au cas des saints qui ont leur personnalité propre, leur volonté propre, en somme tu inclines vers la position nestorienne, tu divises le Christ en deux. Mais il y a là une difficulté: le poison caché dans la question de Pyrrhus se trouve être le contraire de la tendance générale du monothélisme à estomper le côté humain du Christ pour resserrer l'union. Si cette seconde façon de concevoir le θέλημα du Verbe était celle que Maxime reproche à Pyrrhus,

on ne voit pas pourquoi la question viendrait spontanément sur les lèvres de celui-ci.

La difficulté de la première interprétation se concentre dans la passivité que Maxime introduirait dans les saints en mettant leur situation en parallèle avec celle de la chair du Christ; il y aurait contradiction interne dans la pensée de Maxime. La difficulté de la seconde interprétation se concentre dans la séparation, contraire à la tendance unitaire générale des monothélites, que Maxime suppose faite par Pyrrhus, de la chair et du Verbe. La contradiction serait dans la pensée de Pyrrhus.

C'est la seconde interprétation qui semble plutôt à retenir, parce qu'elle présente un difficulté moindre: il est plus facile de supposer une incohérence doctrinale chez Pyrrhus que chez Maxime. Il faut dire que la considération de la passivité n'entre pas en ligne de compte dans l'argumentation; si Maxime l'avait en vue, il la transposerait parallèlement dans les saints. La raison de l'opposition de Maxime à Pyrrhus ne repose pas sur la raison avancée par v. Balthasar:"La nature mue par l'hypostase divine ne se comporte pas passivement, pas plus que la nature d'un homme ordinaire, qui agit personnellement", bien que cela représente par ailleurs la pensée de Maxime. C'est "l'outil extérieur" plutôt que la"marionnette[56]" qu'il attaque.

Comme les monothélites, et, avant eux, les sévériens, Pyrrhus plaçait la volonté et l'opération en continuité, mais de part et d'autre de la "ligne de démarcation" qui distingue le Verbe assumant et la nature humaine assumée, sans pourtant (dans l'esprit de la théologie alexandrine) faire de cette ligne une brèche séparante, tant il concevait l'union comme étroite. Mais Maxime lui fait voir que, si la volonté n'est pas posée aussi de l'autre côté de la ligne de démarcation, une distance s'établit, qui assimile l'humanité du Christ aux saints. Il semble que c'est l'emploi du mot 'νεῦμα', qui offusque Maxime; obéir à un signe de tête suppose une distance pour que le signe soit perçu. Évidemment, Maxime rejette l'idée d'une chair passive; mais, dans toute cette section de la Dispute, ce qui est souligné, c'est la présence, dans la nature humaine du Christ, d'une volonté humaine, au même titre que la présence d'un instinct de conservation manifesté dans le surgissement d'impulsions et de répulsions; la chair est mue par le Christ, mais de l'intérieur.

Beck interprète la question de Pyrrhus: "La chair n'était-elle pas en mouvement...?" comme l'équivalent de la question: "l'activité humaine et la volonté humaine (en un mot, la nature humaine) du Christ n'étaient-elles pas en mouvement...?[57]" Interprétation infidèle de la pensée de

Pyrrhus. En nommant divine toute opération du Christ, les monothélites reconnaissaient une opération humaine dans son humanité mais qu'ils appelaient divine en raison de sa source; cette source, c'était pour eux la volonté, et ils la situaient exclusivement dans le Verbe, quoiqu'en continuité avec l'opération; l'acte de volonté n'était pas une opération parmi d'autres.

6. Dans sa répugnance à parler de deux volontés naturelles, Pyrrhus émet l'idée qu'il suffirait de dire que le même était Dieu parfait et homme parfait; l'explication des deux natures par Maxime exige une technique verbale trop compliquée (par ex. par la distinction du logos de la nature et du tropos de l'économie)[58]. Maxime n'a pas de peine à lui montrer que les conciles et les Pères ont développé le contenu de la notion de nature par l'énumération des notes (γνωρίσματα) qu'elle renferme.

Pyrrhus et Maxime adoptent ici une expression favorite de l'ancienne école d'Antioche[59]. Les mots 'θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος' apparaissaient dans le symbole de foi rédigé à Ephèse en 431[60]. Contraints de reconnaître le titre marial θεοτόκος, les Antiochiens ajoutaient à leur adhésion, pour équilibrer la tendance unitaire que ce mot comportait, une claire affirmation de la perfection des deux éléments du Christ. Dans cette expression, l'aspect personnel du Christ n'est pas distingué de

l'aspect quidditatif. Le Christ est Dieu et homme, mais en prenant ces deux prédicats ensemble, sensu composito; c'est au Christ nommé au début du symbole que se réfère 'τὸν αὐτόν'; or "Christ" est, chez les Antiochiens, le nom des deux natures unies. Ce qu'ils tenaient à affirmer, c'était la dualité de τέλεια. Le sujet (quis) les intéressait moins que les natures (quid).

La particule "Dieu parfait" est dirigée contre Paul de Samosate (condamné en 268), selon lequel le Christ est purement un homme auquel la divinité vient s'ajouter "accidentellement"; les Antiochiens devaient se défendre de partager ses vues (les Alexandrins nommaient volontiers Nestorius "Paulus redivivus"). L'arianisme était aussi exclu par là. La particule "homme parfait" est celle qui avait pour eux le plus d'importance et qui leur servait d'arme contre Apollinaire, leur grand adversaire.

Après le concile d'Ephèse, le vent soufflant à la réconciliation, l'Antiochien Paul d'Emèse, porteur du symbole, retouché en 433, vint à Alexandrie; dans deux homélies, il fit un pas dans la direction de Cyrille en identifiant le "Dieu parfait et homme parfait" avec le Verbe éternel; alors que la tradition de Paul distinguait le "Verbe", nom de nature et le "Christ", nom de la totalité concrète décrite dans l'évangile, Cyrille disait (v.g. dans le deuxième

anathématisme[61]): "Le Verbe de Dieu, un et le même, à la fois Dieu et homme".

Celui-ci accepta le symbole, écrivit la lettre "Laetentur coeli" qui le reproduit[62], mais en y ajoutant ses explications, conformes à sa propre théologie. Sa formule est "τέλειος ὢν ἐν θεότητι καὶ τέλειος ὁ αὐτὸς ἐν ἀνθρωπότητι καὶ ὡς ἓν ἐνὶ προσώπῳ νοούμενος [63]", mettant une insistance sur l'unité du sujet qui ne se trouvait pas dans la formule apportée d'Antioche: le quis unique est non seulement Christ et Seigneur mais Dieu le Verbe.

Le symbole antiochien a fait sentir son influence à Chalcédoine. Mais la formulation de ce dernier concile est plutôt celle de Cyrille: non pas "θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον" mais "τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι [64]".

Pyrrhus et Maxime reprennent les expressions antiochiennes qui, considérées à elles seules seraient susceptibles de correspondre à une christologie diphysite "symétrique" (comme Théodore de Mopsueste ou Théodoret, Maxime parle du Christ comme sujet des deux natures parfaites). Mais nous sommes au 7e siècle; au 6e siècle, en particulier, avec l'affaire des Trois-Chapitres et l'abolition des restrictions dans la communicatio idiomatum par l'acceptation de la formule "Unus de Trinitate passus est", le diphysisme strictement antiochien a disparu de l'empire

byzantin pour ne survivre que dans l'empire perse. Le pendule théologique se trouve de nouveau du côté de l'alexandrinisme cyrillien dont reparaissent les formules laissées de côté à Chalcédoine (v.g. "l'unique nature", l'union " καθ' ὑπόστασιν "). L'unité du sujet de l'Incarnation, qui est le Verbe éternel, est devenue une question allant de soi, consacrée par le 5e concile de 553[65]. Dans la bouche de Pyrrhus et de Maxime, la formule chère aux Antiochiens ne signifie plus la juxtaposition de deux τέλεια mais un seul τέλειος doué d'une double perfection.

Maxime a une seconde manière de réfuter la prétention de s'en tenir au langage conciliaire en évitant l'admission de deux volontés: les conciles ont condamné Arius et Apollinaire pour avoir soutenu une seule volonté; il faut donc, pour être fidèles aux conciles prendre le contre-pied des affirmations de ces hérétiques[66]. Ses reproches se portent sur les deux aspects du Christ et sur le mode de l'union. Concernant l'aspect humain, il déplore chez Apollinaire, comme l'avait fait le concile de Rome de 382 dont émane le Tome du pape Damase[67], l'absence du νοῦς [68] et du λόγος [69] (ce qui laisse entendre qu'il suppose une conception trichotomiste chez Apollinaire: Verbe-νοῦς /âme sensitive /corps), mais en y ajoutant l'absence de volonté[70]; la chair serait "descendue du ciel" (οὐρανόθεν [71]) et serait "consubstantielle avec le Verbe[72]". Concernant le côté divin, il voit,

avec le second concile de Constantinople[73], une atteinte à la divinité: elle devient passible et même transformée en chair[74]; le Christ est une créature (κτίσμα καὶ ποίημα[75]). La conjonction de la chair et de la divinité se fait dans une seule οὐσία (la chair est συνουσιωμένη[76]).

Maxime, pas plus que ses contemporains et ses prédécesseurs, ne se préoccupait de distinguer les vues subjectives d'un auteur et les conséquences objectives qu'on en peut tirer dans un autre univers mental: on le voit par son interprétation d'Apollinaire et, comme on a vu plus haut, des Pères orthodoxes. Il attribue à Apollinaire des affirmations qui ne reviennent à celui-ci ni comme affirmations explicites ni comme implications. L'absence d'âme rationnelle et de volonté humaine, l'unité d'ousia ont certainement été soutenues par le Laodicéen. Mais un ardent nicénien, ami d'Athanase, n'a voulu rien enlever à la perfection de la divinité, même si l'on peut tirer cette conclusion de certaines de ses positions doctrinales (v.g. deux entités parfaites ne peuvent s'unir dans une unité réelle). "L'homme céleste" n'est pas à entendre au sens maximien d'une origine céleste, d'une préexistence de la chair, comme l'entendaient déjà, à tort, Grégoire de Nazianze[77] et Grégoire de Nysse[78]. Maxime dit: "la chair ὁμοούσιος avec le Verbe"; mais c'est là une conclusion

tirée par d'autres qu'Apollinaire, selon laquelle l'unité d'ousia ne peut que faire descendre la divinité du Verbe au niveau de la chair. Apollinaire, quant à lui, écrit: "Tout ce que nous avons écrit montre clairement que nous ne disons pas que la chair du Sauveur est descendue du ciel, ni que sa chair est consubstantielle à Dieu, puisqu'elle est chair et non pas Dieu; mais elle est Dieu pour autant qu'elle est unie à la divinité au point de ne faire qu'une seule Personne[79]". J. N. D. Kelly écrit: "La plus grave et la plus persistante des objections se fonde sur l'enseignement d'Apollinaire au sujet de la divinisation de la chair du Christ; on lui reproche le docétisme virtuel de cette thèse[80]". On saisit là la tendance, partagée par Maxime, à raccrocher une nouveauté doctrinale perçue comme hétérodoxe, à quelque hérésie bien étiquetée du passé. Dans le cas présent, c'est déjà trop de parler comme Kelly de docétisme virtuel; il s'agit d'une erreur des adversaires d'Apollinaire: la divinisation de la chair n'entraîne pas nécessairement sa disparition, comme on le voit chez les Cappadociens, même s'il y a là un danger possible (on en a fait grief à Apollinaire mais non à Grégoire de Nysse, malgré son image christologique de la goutte de vinaigre dans la mer[81]). Maxime ne peut attribuer à Apollinaire l'expression 'la chair ὁμοούσιος avec le

Verbe' qu'en modifiant le sens acquis après Nicée par le mot 'ὁμοούσιος' , appliqué à deux entités qui ont une même οὐσία (et non qui composent une unique οὐσία ou sont dans une même οὐσία). De tout cela se dégage la conclusion que Maxime est dominé par le stéréotype traditionnel d'Apollinaire.

Pour les fins de son argumentation avec Pyrrhus, Maxime[82] "sollicite" les condamnations conciliaires portées contre Apollinaire soit à Rome, soit à Constantinople[83]. Ce n'est pas précisément contre l'unique volonté qu'elles étaient dirigées. Même en dehors des conciles, par exemple dans les réfutations des Pères cappadociens, l'absence de volonté humaine n'est pas notée comme telle, mais seulement impliquée dans l'omission quelquefois soulignée du pouvoir d'auto-détermination (une claire identification de l'auto-détermination avec la volonté naturelle est le fait de Maxime lui-même).

Avec Apollinaire, soutient Maxime, les conciles ont condamné Arius pour son monothélisme. Le nom de cet hérésiarque apparaît à l'occasion chez Maxime. Selon ce dernier, Arius supprime toute âme dans le Christ; il le rend ainsi sans opération et sans volonté; rattachée au corps, la divinité s'en trouve changée et affectée de "passions" involontaires[84]; le Christ est une créature[85], ἑτεροούσιος par rapport au Père[86], il souffre d'ignorance[87]. L'hérésie ainsi

peinte à grands traits est à peu près la même que celle d'Apollinaire; elle est même moins erronnée, dit Maxime, puisqu'Arius ne transforme pas, comme Apollinaire, la divinité en chair[88].

Si l'image d'Apollinaire apparaît déformée chez Maxime, celle d'Arius est plus conforme aux informations que nous donnent les fragments de la Thalia conservés dans les citations d'Athanase et que Kelly résume en quatre propositions: le Fils est une créature engendrée au sens de "faite"; il a eu un commencement; il ne peut avoir ni communion avec son Père ni connaissance directe de lui; il est susceptible de changer et de pécher; bref, le Fils n'est qu'un demi-dieu[89]. Les arguments anti-ariens d'Athanase ne comportent pas de rectification d'une christologie arienne jugée par lui inadéquate[90]. C'est surtout la situation du Verbe en sa pré-existence qui constitue alors l'objet du litige; concernant le côté humain du Christ, la polémique orthodoxe en reste à l'affirmation, contre le docétisme gnostique, d'un vrai corps assumé en permanence. Mais l'arianisme comportait une christologie, qui, de prime abord, ne suscita pas d'opposition; elle était apparentée par anticipation à celle d'Apollinaire. Arius se disait, avec Eusèbe de Nicomédie, disciple de Lucien d'Antioche (ils étaient "collucianistes"), martyrisé en 312 et adversaire de Paul de Samosate. Ce Lucien devait être

doctrinalement apparenté aux évêques origénistes qui, au concile d'Antioche de 261, portèrent une condamnation solennelle contre Paul. Il y a, disent les actes de ce concile, une unité absolue entre le Verbe et l'homme-Jésus; le Verbe, lui-même ousia, s'est "substantifié" (οὐσιωμένη") dans l'humanité; la divinité et la chair se sont unies substantiellement (οὐσιώδως), pour former un vivant composé (σύνθετον ζῷον), à la manière d'un homme ordinaire, par la rencontre (σύνοδος) de la chair et d'"autre chose" qui habite la chair, avec la seule différence que le Verbe divin est en lui ce qu'est en nous l'homme intérieur (ὁ ἔσω ἄνθρωπος)[91]. On voit donc que, selon Malchion, l'homme qui domine le concile d'Antioche, l'âme humaine du Christ n'apparaît pas dans l'humanité du Christ. C'est une christologie de ce type que devait avoir Arius. Eudoxe, de la seconde génération d'ariens, dit expressément, par opposition du synode de Nicée: "σαρκωθέντα οὐκ ἐνανθρωπήσαντα[92]".

On peut penser avec A. Grillmeier[92a] que les Pères d'Antioche de 261, Arius, Apollinaire et Athanase avaient tous en commun, pour penser le mystère du Christ, un schème Logos-sarx, selon lequel le regard mental se porte de "haut en bas", de la préexistence du Verbe à son entrée dans notre monde par le revêtement de la chair. Chez Athanase, l'âme humaine n'est pas niée mais elle ne constitue pas un facteur théologique ("eine theologische Grösse")[93]; chez les

ariens, du moins chez les ariens postérieurs, et chez Apollinaire, le désir d'explication spéculative, teinté de rationalisme, va, au delà de l'omission, jusqu'à la négation expresse. Si cette négation a été par la suite reprochée à Apollinaire, au début du 4e siècle, attaché qu'on était à la solution des questions trinitaires, on l'a à peine remarqué; c'est plus tard qu'on s'est mis à regarder Arius à la lumière d'Apollinaire.

Dans la négation de l'âme humaine du Christ chez Arius (sous ce nom sont aussi inclus ses épigones), Maxime aperçoit aussi la négation de la volonté; il affirme, contre l'évidence historique, que les conciles ont condamné cet hérétique en compagnie d'Apollinaire pour le motif précis de l'unique volonté[94]. Il peut ainsi donner tort à Pyrrhus qui prétend se restreindre aux expressions employées par les conciles. Selon Maxime, Pyrrhus a tort pour une autre raison doublement indirecte. Le 5e concile a décerné à certains Pères un brevet d'orthodoxie; or ils ont tous enseigné les deux volontés; donc, si l'on veut s'en tenir à ce qu'on dit les conciles, il faut soutenir le dithélisme[95]. Un chapitre précédent a montré le caractère indéterminé et nullement universel de l'affirmation des deux volontés par les Pères.

7. Après une seconde adhésion, assez élaborée[96], à la doctrine de Maxime, Pyrrhus a toujours des hésitations. Les Pères, il veut bien le reconnaître, ont dit que le Christ a "imprimé" (ἐτύπωσε) en lui-même notre volonté: c'était signifier une certaine présence en lui d'une volonté humaine. Mais le Christ ne la possédait que "par appropriation" (κατ' οἰκείωσιν [97]). Pyrrhus attribue cette explication "aux gens de Byzance"; on voit, en effet, cette idée soutenue par le diacre Théodore, rhéteur et synodicaire du patriarche Paul, mais avec une variante: Athanase et Grégoire le Théologien auraient attribué la volonté au Christ de la même manière que l'ignorance, la déréliction et l'insoumission, c'est-à-dire par appropriation[98]. Mais Pyrrhus lui-même a été un tenant de la présence d'une volonté humaine dans le Christ par pure appropriation, comme le lui rappelle Maxime avec une pointe d'ironie; et l'insistance que met Pyrrhus montre qu'il y était attaché. Certains des gens de Byzance restreignaient même cette présence minimale au temps de la passion[99].

Sur le point spécial de cette dernière restriction, Maxime observe que le Christ devrait aussi n'avoir eu l'âme que quand les Écritures mentionnent son existence; il n'aurait pas eu non plus la pensée (νόησις) ni l'odorat, puisque les Écritures sont muettes à ce sujet[100]. Quant à l'ob-

jection plus générale tirée de la notion d'appropriation, Maxime fait remarquer que les Pères y ont inclus la nature elle-même. Il faut donc dissiper l'ὁμωνυμία dont les monothélites sont victimes et qui réduit la notion d'appropriation à l'univocité. L'appropriation est de deux sortes: l'une susbtantielle (οὐσιώδης), l'autre relationnelle (σχετική)[101]. Par la seconde, nous conférons une certaine présence en nous, par amour, à ce qui n'existe en réalité que dans un autre; par elle, nous sommes dits par dénomination extrinsèque posséder quelque chose d'un autre. C'est la seule que considèrent les monothélites. En disant que notre volonté est dans le Christ, les Pères ont eu en vue, dit Maxime, la première sorte d'appropriation.

Dans la lettre adressée à Marin en réponse aux difficultés soulevées par le diacre Théodore, Maxime nie, pour toute une série de raisons[102], que Grégoire ait fait un ensemble homogène de la volonté, de l'ignorance, de la déréliction et de l'insoumission; comme, de plus, Maxime distingue deux sortes d'appropriation, il laisse donc entendre qu'il faut associer la volonté à l'appropriation substantielle et les autres caractéristiques à l'appropriation relationnelle: ces dernières sont hors du Christ, et ils les a fait siennes seulement en tant qu'il nous aime;

elles ne pourraient être dites dans le Christ que si, en détruisant la réalité de l'union hypostatique, nous séparions les natures par la pensée (" ἐν τῇ κατ' ἐπίνοιαν διαιρέσει "); même alors elles ne seraient par vraiment (κυρίως) en lui, puisque, même en nous, elles ne sont pas des éléments constitutifs de notre nature mais dérivent du péché[103].

Avec l'ignorance, la déréliction et l'insoumission, on pourrait aussi mettre dans l'humanité du Christ, par pure appropriation relationnelle, les passions sous leur aspect de culpabilité. Il y a, en effet, deux aspects ou logoi des passions: celui de punition (τῆς ἐπιτιμίας) et celui de culpabilité (τῆς ἀτιμίας). Le Christ a assumé substantiellement les passions selon leur aspect de punition puisqu'ainsi elles sont une caractéristique de notre nature; selon l'aspect de culpabilité, il se les est appropriées "économiquement", parce qu'il nous aime, en tant que tête du corps mystique, comme un médecin s'approprie les souffrances de son patient, pour les détruire comme cire au feu ou vapeur au soleil[104]: conception"physico-mystique" de la rédemption.

Il faut noter que, dans ce dernier texte, Maxime emploie le mot 'assume' (κατεδέξατο) pour ce qui relève de la nature et le mot 's'approprie' uniquement pour ce qui est en lui en vertu d'un rapport d'amour. La tendance de Maxime et

des monothélites, qui reflète l'usage ordinaire du langage, est donc de réserver le mot 'οἰκείωσις', mot analogique, au premier de ses analogués, qui est l'οἰκείωσις σχετική[105]. Il en est de cette notion comme d'autres notions analogiques: ainsi, même si Maxime sait que la φύσις ou l'οὐσία dans la Trinité est une absolument, non comme un εἶδος, quand il veut en donner une définition, c'est à la nature-εἶδος, commune à plusieurs individus qu'il se réfère[106]. Pour n'être pas dupe de l'ὁμωνυμία, il suffit de savoir que la notion analogique a un premier analogué auquel on se réfère quand on donne la définition, mais qu'elle est susceptible, dans certains cas, d'une extension qui en altère la définition mais non au point que le même mot ne puisse recouvrir les deux signifiés. C'est ce que ne perçoivent pas les monothélites.

U. v. Balthasar distingue avec Maxime les deux espèces d'appropriation mentionnées plus haut. Mais il voudrait introduire dans l'humanité du Christ plus que ne le fait Maxime. L'appropriation des passions selon leur aspect de culpabilité (πάθη ἁμαρτίας)[107] inclurait même, selon lui, une communication ontique ("seinshaft") du fait de l'union ontique du Christ avec la nature humaine et de la présence de la faute originelle dans l'universalité de cette nature comme telle[108]. "Il ne faudrait pas hésiter à concéder à l'âme de Jésus plus d'obscurcissement passionnel que Maxime n'est prêt à le faire,

car la distinction entre les πάθη ἀτιμίας, qui n'appartiennent pas purement et simplement à la nature mais la défigurent, et les πάθη ἐπιτιμίας, que le Christ pouvait assumer, est fluide ("fliessend") et la délimitation appartient au style et au goût du théologien de cette époque-là[109]". "En autant que la nature déchue et soumise aux passions est en quelque sorte essentiellement pécheressé, la zone dangereuse n'est pas ici [sc. dans le Christ] non plus tout à fait endiguée[110]". V. Balthasar tente d'exprimer la présence de notre insoumission dans le Christ par l'image d'un acteur qui joue un personnage[111]. On peut douter que ce langage figuré réussisse à préciser une appropriation vraiment intermédiaire entre les deux autres. D'ailleurs, v. Balthasar n'est pas tout à fait cohérent: il met ensemble, comme possédés en vertu de cette appropriation intermédiaire, et les πάθη ἀτιμίας et notre προαίρεσις et notre volonté naturelle. A propos de la προαίρεσις, il écrit: "Dans le Christ doit aussi être présent le stade imparfait du choix en tant que déjà librement dépassé[112]". Auparavant il a pourtant relié la volonté naturelle à l'appropriation substantielle. Pour un rattachement plus que relationnel de la προαίρεσις au Christ, il se base sur un texte de Maxime; mais celui-ci, en interprétant les Pères qui ont mentionné une προαίρεσις dans le Christ, prend soin de préciser qu'ils

ont voulu signifier la volonté naturelle, s'ils ont mis en lui la προαίρεσις d'une manière substantielle, ou bien notre propre προαίρεσις, s'ils l'ont mise en lui par appropriation; l'opposition οὐσιώδως-κατοικείωσιν est sans intermédiaire. U. von Balthasar parle d'"une entrée du péché sur la scène intérieure de l'Homme-Dieu", tout en précisant qu'il s'agit de "la forme du péché déjà vidée de son contenu[113]", ce qui équivaut à une entrée des seuls πάθη ἐπιτιμίας. Il écrit encore: "Par sa soumission à la volonté du Père, le Christ n'a pas seulement soumis sa propre humanité ("sein eigenes Menschliches") mais l'humanité en général ("das Menschliche überhaupt"), l'humanité entière et même ce qui était non soumis en elle[114]". Il y a là une traduction inexacte d'un passage de la Dispute. Le neutre 'τὸ ἀνθρώπινον'[115], doit se traduire par 'sa volonté' et non par 'l'humanité en général' : 'τὸ ἀνθρώπινον' est opposé à 'τὸ ἡμέτερον' qui suit, et on voit par les lignes qui précèdent qu'il s'agit du θέλημα ; ailleurs[116], c'est 'θέλημα' et non 'nature humaine' que Maxime donne comme complément à 'ὑποκλίνω' et à 'ὑποτάσσω', tout en mentionnant, comme dans la Dispute, que le Christ se donne par là en exemple.

La distinction entre les deux aspects ou logoi des πάθη correspond au langage du concile de Trente, qui n'appelle 'péché' la fomes peccati, la concupiscence, que parce

qu'elle procède du péché et incline au péché[117]. L'élimination de la démarcation entre les deux aspects du domaine passionnel est le fait des réformateurs selon lesquels la concupiscence est une réalité en soi peccamineuse, qui ne permet qu'une justification extrinsèque, forensique (abandonnée par K. Barth), grâce à quoi l'homme est simul justus et peccator[118]. Il n'y a pas lieu de projeter sur Maxime la dialectique hégélienne (la "thèse" qu'est l'insubordination présente en tant que dépassée de toujours dans la "synthèse") et de s'écarter par là de la division bipartite de l'appropriation. Le τρόπος divin selon lequel subsiste l'humanité du Christ lui permet d'avoir en lui, d'une part, par une appropriation substantielle, nos passions sous leur aspect de punition non blâmable et notre volonté naturelle, et, d'autre part, seulement par une appropriation relationnelle, nos propres désordres et notre προαίρεσις fluctuante. La communauté ontique de nature entre le Christ et nous n'en demande pas plus.

V. Lossky utilise une distinction qu'il rattache à Maxime. Il écrit:

> La personne du Christ, avant la fin de l'oeuvre rédemptrice, avant la Résurrection, avait dans son humanité comme deux pôles différents- l'incorruptibilité et l'impassibilité naturelles propres à une nature parfaite et déifiée et, en même temps, la corruptibilité et la passibilité volontairement assumée, conditions auxquelles sa personne kénotique a

> soumis et soumettait sans cesse son humanité libre du péché. C'est pourquoi saint Maxime distingue deux assumations de l'humanité par le Verbe: l'assumation naturelle et l'assumation relative ou économique [Opusc. th. et pol. P.G. t. 91, coll. 156-157; De Amb. ibid., coll. 1040, 1049D-1052, 1317D-1321]. La première est, pour ainsi dire, dissimulée par la deuxième. Elle n'apparaît qu'une fois avant la passion, lorsque le Christ se fit voir aux trois apôtres tel qu'il était dans son humanité déifiée, resplendissant de la lumière de sa divinité. Le Cantique de la fête de la Transfiguration exprime nettement les deux aspects de l'humanité du Christ— son état naturel et son état de soumission volontaire aux conditions de l'humanité déchue...[119]

On ne voit cependant pas dans les textes de Maxime auxquels Lossky réfère la distinction de deux types d'assumation de l'humanité par le Verbe, l'une naturelle, l'autre relative ou économique. C'est d'appropriation qu'il s'agit quand Maxime oppose 'οὐσιώδης' et 'θεϊκή' . Les mots signifiant assumer ou prendre: 'καταδέχομαι', 'λαμβάνω' , 'πρόσληψις', etc., se rapportent à l'appropriation naturelle et s'opposent à l'appropriation relative (ou relationnelle). Quand Maxime oppose 'assumer' à 's'approprier', il entend par ce dernier mot l'appropriation relationnelle; il ne parle d'appropriation naturelle (ou plutôt susbtantielle, οὐσιώδης) que quand il la substitue à l'"assumation".

De plus, les expressions de Lossky ressemblent étrangement au langage des aphthartodocètes du 6e siècle. "Ils disent que le Seigneur a subi les "passions", c'est-à-dire la faim, la soif et la fatigue; mais ce n'est pas de la

même façon que nous, disent-ils, qu'il a souffert tout cela; car nous, c'est par une nécessité naturelle que nous avons faim et soif, mais le Christ, c'est volontairement qu'il subissait tout cela": telle est l'opinion des aphthartodocètes rapportée par un orthodoxe dans la Doctrina Patrum[120]. Il leur est reproché de dire que le corps du Christ n'était pas naturellement corruptible ("μὴ φθαρτὸν τῇ φύσει"). Selon l'orthodoxe, l'incorruptibilité du corps du Christ même après la résurrection n'est pas φύσει mais χάριτι ; et c'est pour la manducation d'après la résurrection qu'est réservée la notion d'"économie"[121]. Lossky parle d'une incorruptibilité naturelle, d'une assumation économique de la corruptibilité pendant la vie terrestre; il oppose "naturel' à 'volontaire'. Même langage de part et d'autre. Le mot 'naturel' signifie pour Lossky ce qui convient à l'humanité en vertu de la nature divine de la Personne assumante. La "dissimulation" de l'incorruptibilité naturelle, dont il parle, tend à une réduction excessive de la vérité de la kénose. Sans doute, dans la tradition des Pères grecs, le mot 'nature' est susceptible d'une extension qui lui fait, sans que la distinction soit oubliée, englober le "surnaturel"[122], la divinisation, par exemple; mais il ne leur arrive pas de réserver la notion de naturel à propos du Christ à ce domaine "surnaturel". Une distinction familière à Maxime est celle du λόγος de la nature et

du τρόπος de sa subsistance personnelle; et elle ne recouvre pas la distinction appropriation substantielle - appropriation relationnelle. Peut-être, comme le penserait Sherwood, Maxime, sous l'influence de Grégoire de Nysse (doctrine de la double création), a-t-il d'abord exclu la passibilité du λόγος de la nature pour la reporter sur un τρόπος de l'existence d'après la chute[123]; mais plusieurs textes postérieurs sont clairs: la notion maximienne de nature humaine inclut le παθητόν [124]; ce qui relève alors du τρόπος , c'est le caractère volontaire de l'exercice de la passibilité naturelle. Quant à l'"assumation relative", si on en fait l'équivalent de l'appropriation relationnelle, Maxime la réserve pour ce que le Christ n'a ni fait ni éprouvé lui-même, mais qu'il a fait sien par amour, comme un médecin fait siennes les maladies de ses patients.

8. L'unique volonté du Christ, les gens de Byzance la nomment gnomique, dit Pyrrhus[125]. Le mot 'gnomique' est un dérivé du mot prototype 'γνώμη '. 'Dérivé' et 'prototype' sont deux catégories du vocabulaire des grammairiens. Diomède, l'un d'entre eux, écrit:

> Sunt quaedam principalia, quae Graeci prototypa dicunt, fons mons villa schola hortus. Ex his nascuntur derivativa, quae apud Graecos paragoga dicuntur, ut fontanus montanus villaticus scholasticus horticus[126].

Le dérivé signifie une qualité qui se trouve dans un être et qui s'attribue à cet être, mais par dénomination extrinsèque: v.g. horticus est une dénomination d'un homme, tirée de sa relation au jardin, lequel est une réalité autre que lui-même. Qu'est-ce que la γνώμη, cette réalité autre dont dérive la qualité signifiée par 'γνωμικόν'? Pyrrhus concède que ce n'est pas une substance et Maxime lui rappelle que la loi en cette matière exclut que ce puisse être une qualité: les deux possibilités (et il semble que ce soient les deux seules) d'un emploi du dérivatif 'γνωμικόν' se trouvent exclues. Suit un examen de la notion de γνώμη. Les deux interlocuteurs s'entendent sur une définition basée sur Cyrille: c'est "un mode de vie selon la vertu ou le vice, résultant d'un vouloir, c'est-à-dire d'une délibération et d'un choix" ou autrement dit, selon la reformulation de Maxime, acceptée par Pyrrhus, c'est "une volonté qualifiée, qui s'attache au bien réel ou apparent". Les deux définitions se correspondent:

-mode de vie	-qualifiée
-résultant d'un vouloir, c'est-à-dire d'une délibération ou d'un choix	-volonté
- selon la vertu ou le vice	-qui s'attache au bien réel apparent.

Donc 'γνωμικόν' est le qualificatif d'une volonté et 'γνώμη', après analyse, s'avère aussi le nom de la qualité d'une volonté. Or il a été rappelé auparavant que

la qualité qui affecte une chose ne peut dériver de la qualité d'une autre. Il est donc impossible de parler de 'volonté gnomique'[127]. Ce raisonnement est d'ordre général et ne touche pas précisément à la christologie.

Au cours de cette argumentation, Maxime emploie deux expressions mal à propos: 'qualité qui procède d'une qualité' (ποιότης ἐκ ποιότητος), 'une volonté qui procède d'une volonté' (ἐκ θελήματος θέλημα προϊέναι). 'Dérivé' et 'prototype' se situent au niveau des mots et non des réalités signifiées; il y a bien une procession, une dérivation, mais d'un mot à un autre: ce sont les dénominations des choses qui procèdent l'une de l'autre; ce qui suppose cependant une relation entre les choses, mais non nécessairement de procession.

Une difficulté se présente. Ici, dans la Dispute, Maxime considère comme impossible l'emploi de l'expression 'volonté gnomique' alors qu'ailleurs il en fait lui-même usage[128]. On peut faire l'hypothèse suivante: Maxime s'est d'abord opposé à la présence d'une volonté gnomique en Jésus-Christ à la lumière d'une distinction entre la volonté naturelle et la volonté gnomique empruntée à un moine vénérable, en admettant cette dernière expression comme légitime pour les hommes ordinaires. Il faut noter que dans ce cas, 'gnomique' n'est pas un mot dérivé (παράγωγον)

mais un paronyme[128a] : 'γνώμη' exprime modo abstracto ce que 'γνωμικόν' exprime modo concreto, comme 'grammaire' signifie une qualité à l'état pour ainsi dire séparé, et 'grammairien', le sujet affecté de cette qualité; 'γνωμικόν', c'est la volonté qualifiée par la γνώμη, qui est non pas la volonté mais une disposition de la volonté. Par la suite, la loi grammaticale a retenu l'attention de Maxime et il y a vu un moyen plus facile d'exclure toute hésitation de Jésus-Christ que la distinction volonté naturelle-volonté gnomique. En tout cas, il n'emploie cet argument d'ordre grammatical que dans la Dispute; dans le Tome à Marin, qui contient des explications très apparentées à celle de la Dispute et qui est vraisemblablement contemporain, il parle de volonté προαιρετικόν, tout en notant en passant: "qu'ils appellent gnomique[129]", sans, semble-t-il, prendre cette expression à son compte.

Le fait que l'expression 'volonté gnomique' soit reprise par la Doctrina Patrum[130] et par Jean Damascène[131], qui connaissait bien Maxime, ne favorise pas, il faut le reconnaître, l'hypothèse de l'abandon de l'expression par ce dernier. Mais, que Maxime accepte ou rejette cette expression comme légitime, l'essentiel n'est pas là; de toute manière, il rejette l'idée d'attribuer au Christ une γνώμη, pour une raison fondamentale: le mode divin de subsistance

de l'humanité du Christ n'en fait pas un pur (ψιλός) homme qui doive délibérer et choisir pour fournir un objet concret à son orientation naturelle vers le bien.

9. Quant à la réduction de la volonté à n'être dans l'homme qu'une "aptitude", par quoi les gens de Byzance espéraient sauvegarder leur monothélisme, Maxime fait remarquer que l'aptitude est le premier membre d'une triade de notions où la volonté ne peut trouver place: ἐπιτηδειότης - ἕξις (possession ou disposition habituelle) - προχείρησις (exercice facile). La Doctrina Patrum contient un passage d'un commentateur d'Aristote, le philosophe Hélias, vivant au 6e siècle. Celui-ci distingue une double façon d'être en puissance (δυνάμει): selon l'aptitude et selon la disposition. Selon la première, le petit enfant est grammairien en puissance; c'est selon la seconde que le grammairien au repos est dit grammairien: il ne se sert pas de ses connaissances. La seconde façon d'être en puissance est déjà une première façon d'être en acte (ἐνεργείᾳ); par l'exercice on est en acte à un degré supérieur[132]. Mais les trois notions dont parle Maxime ne s'appliquent que dans le domaine des qualités acquises, où c'est l'apprentissage (μάθησις) et le progrès qui font apparaître la seconde et la troisième. L'absence d'apprentissage dans le cas de la volonté montre qu'il n'y a pas lieu de placer

l'ἐπιτηδειότης de la volonté sous l'acte de volonté. Dans le cas du Christ, sa perfection, reconnue sans conteste par les monothélites ne se concilie pas non plus avec le fait qu'il ait appris pour combler une ignorance antérieure. D'ailleurs, le fait de faire descendre la volonté au niveau d'être minimal de l'ἐπιτηδειότης ne décide pas du fait qu'elle soit naturelle ou non: la tentative des monothélites est donc vaine[133].

10. Pour discréditer le monothélisme, Maxime le rattache à Nestorius[134]. Toutes les fois que Maxime parle de cet ancien patriarche de Constantinople, il adopte le "stéréotype" traditionnel de l'"hérétique" condamné à Éphèse et à Constantinople (553). Il écrit à Marin que Nestorius n'admet qu'une union purement nominale ("κατὰ μόνην φιλὴν τὴν προσηγορίαν"); en réalité, il introduit une division effective (κατ'ἐνέργειαν) des πράγματα ; car autrement il aurait dit qu'une hypostase composée résulte de l'union des natures. Nestorius n'admet qu'une union dans la qualité gnomique des natures, c'est-à-dire au plan de l'activité volontaire; les natures elles-mêmes ne s'en trouvent pas unies. De plus, comme la gnomè est sujette à des mutations, que c'est par elle que l'homme croît ou diminue en bonté, en l'attribuant au Christ, Nestorius a fait de celui-ci un pécheur, un homme qui progresse jusqu'à devenir θεοποιούμενον. La notion nestorienne de γνωμοβουλία implique la

division des sujets qu'elle unit[135]. Les accusations de Maxime ne tiennent pas compte de l'évolution dogmatique; elles supposent que Nestorius disposait de la distinction nature-hypostase chalcédonienne; de plus, Maxime projette dans la pensée de Nestorius sa propre distinction volonté naturelle- volonté gnomique.

Maxime rattache le monothélisme à Nestorius comme s'il s'agissait de deux conceptions identiques de l'unique volonté. L'Ecthèse, en affirmant une volonté unique du Christ ne précisait pas en quel sens elle était unique; mais en la faisant source des opérations, elle montrait la volonté comme un élément constitutif du Christ, une au sens "physique"[136]. Les arguments de Pyrrhus dans la Dispute montrent qu'il ne s'agissait pas pour lui d'une unité morale, c'est-à-dire d'une unité d'objet voulu[137]. Il semble bien, par contre, malgré la confusion qui entourait la notion de volonté avant les clarifications apportées par Maxime, que Nestorius entendait par l'unique volonté une harmonie des décisions de la divinité et de l'humanité, leur convergence vers un objet toujours identique pour les deux. M.V. Anastos écrit:

> He understood by the identity of the divine and human wills, it should be noted, that the two were in complete harmony with each other, not that the two natures had only a single will between them or that the one had absorbed or obliterated the other.

> There were two wills, but they made identical decisions. The human will, despite its independence of the divine will, was always actively and deliberately obedient to it, through every trial and vicissitude...[138]

Anastos rejette l'idée, attribuée à Nestorius, que ce soit la soumission du Christ qui lui ait mérité le titre de Fils de Dieu comme une récompense ou un honneur. L'identité de volonté est le résultat d'une union que Nestorius conçoit comme "métaphysique", et non ce qui fait cette union[139].

E. Amann écrit dans le même sens:

> Rien non plus qui appelle l'idée de <u>progrès moral</u> réel et d'affermissement progressif du Christ dans le bien... Au concile du Latran de 649... seront produits des textes de Nestorius où l'on a voulu trouver l'expression d'une doctrine monothélite. S'ils étaient authentiques, ce qui est loin d'être prouvé, ils devraient, sous peine d'installer la contradiction même au centre de la pensée de Nestorius, s'interpréter en ce sens que la volonté humaine du Sauveur suivait si docilement les suggestions de la volonté divine que, dans la pratique, on pouvait ne parler que d'une unique volonté[140].

Les deux interprètes précédemment cités attribuent à Nestorius d'avoir admis deux volontés naturelles, c'est-à-dire une volonté divine et une volonté humaine, en Jésus-Christ. En réalité, c'est là rendre explicite ce qui n'était qu'implicite chez Nestorius; celui-ci admettait la réalité de ce qui a été plus tard appelé volonté naturelle. Mais Nestorius ne discernait pas, ni Cyrille, ni les Cappadociens, une faculté distincte du νοῦς appelée volonté,

contrairement à ce que laissent entendre Anastos et Amann.

Maxime, répétant les paroles de l'Ecthèse, parle sans nuances de deux prosopa affirmés par Nestorius comme unis par la volonté unique[141]. Mais les travaux modernes sur le patriarche de Constantinople tendent à montrer qu'avec un appareil conceptuel déficient et en dépendance d'une métaphysique de l'être concret d'origine stoïcienne, il voulait exprimer une véritable unité ontique du Christ. Selon L.I. Scipioni, Nestorius parlait d'un seul prosopon du Christ qui est double parce qu'il détermine deux ousies. "Parler de deux prosopa naturels, ce n'est pas introduire une distinction réelle dans l'unique prosopon, mais une distinction d'aspects, de rôles déterminants". La faute de Nestorius fut de s'attaquer au terme 'Θεοτόκος', de vouloir corriger une tradition ecclésiastique bien établie plutôt que d'y adapter ses conceptions. Anastos considère Nestorius comme orthodoxe; mais même s'il réussit à montrer que Nestorius admettait une véritable unité du Christ, il ne fait pas voir que le patriarche identifiait le prosopon unique du Christ historique avec l'hypostase éternelle du Verbe, ce qui était l'essentiel visé par Cyrille et par le concile d'Ephèse.

Toute la théologie antiochienne, incluant celle de Nestorius, était déterminée par l'anti-arianisme et l'anti-

apollinarisme. Une union "physique", comme la concevait Cyrille, lui apparaissait comme une union nécessaire, attentatoire à la transcendance et à la liberté divine; Nestorius se contente donc au début de décrire l'unité du Christ de l'"extérieur": unité d'adoration, de seigneurie, d'objet d'opération, d'objet de volonté. L'union des natures elles-mêmes, d'abord décrite seulement négativement comme non "physique", devient ensuite, au cours de la polémique, l'objet d'une attention plus grande: deux πρόσωπα φυσικά sont distingués; chaque nature "utilise" le prosopon de l'autre de telle sorte qu'il en résulte un seul prosopon. "Was Nestorius eigentlich will, ist das Ineinanderfallen der Existenz der beiden Naturen, nicht nur dass eine Natur das prosopon der andern gebraucht, sondern dass sie es dann auch ist, indem sie selber zum prosopon der andern wird[143]".

La tradition que reçoit Maxime en reste à la perception alexandrine de Nestorius et plus précisément du Nestorius de la période d'avant Éphèse, perception incapable de rejoindre l'intention profonde sous des formules différentes et imparfaites. Si la "Vermittlungstheologie" du 6e siècle a interprété la théologie cyrillienne en fonction de la terminologie plus évoluée fixée à Chalcédoine, la théologie antiochienne, concentrée dans l'empire perse, n'a pas été

à cette époque l'objet d'une attention bienveillante, et ses intuitions justes n'ont pas été intégrées dans la pensée théologique commune. Maxime, avec plus de précision conceptuelle et dans le cadre chalcédonien, a récupéré l'élément de décision volontaire humaine du Christ mis en relief par les Antiochiens, mais d'une manière formelle ou métaphysique, sans la richesse des analyses psychologiques[144] qu'on trouve notamment chez Théodore de Mopsueste.

Il faut maintenant examiner quelle relation Maxime établit entre les deux volontés du Christ dont il a soutenu l'existence.

Notes du chapitre IX

1 Cf. Disp., 292A.

2 Cf. ibid., 293B.

3 Cf. chapitre V.

4 Cf. Disp., 293B-C.

5 Cf. Disp., 293C.

6 Cf. ibid., 293D.

7 Disp., 293D-296A.

8 Cf. Disp., 296A-B.

9 "Unum horum coruscat in miraculis, aliud succumbit iniuriis": Tome à Flavien, PL 54, 767B.

10 Cf. Lettre synodale, PG 87, 3, 3180A-B.

11 Cf. W. Pannenberg, "Der philosophische Gottesbegriff in frühchristlicher Theologie", Zeitschrift für Kirchengeschichte 8 (1960) p. 28 ss.; F. Ricken, "Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus", Theologie und Philosophie 4 (1969) p. 321-341.

12 Cf. Disp., 296B-C.

13 Cf. ibid., 296C.

14 Cf. J. Lebon, "La christologie", Chalkedon I, p. 443, 499 et alibi.

15 Les mots entre parenthèses ne se trouvent que dans les mss. de la famille β.

16 Cf. H. A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers, t.I, p. 374ss.

17 Cf. PG 91, 148B-152D, 213A-216A.

18 Le 4e canon du second concile de Constantinople expose les trois modes d'ἕνωσις et identifie 'κατὰ σύνθεσιν' et 'καθ' ὑπόστασιν': cf. Dz. 424-425.

19 Cf. Définitions diverses, PG 91, 152C9-10.

20 Disp., 336C.

21 'Christ' n'est ni une espèce ni un individu sous une espèce: PG 91, 204A.

22 Cf. S. Otto, Person und Subsistenz, p. 30.

23 Cf. H. Dörrie, Porphyrios' Symmikta Zetemata, p. 54ss.; P. Hadot, Porphyre et Victorinus, t.I, p. 89-90.

24 Enn. 1, 1, 3, 3.

25 Cf. De Nat. hom., ch. 3, PG 40, 592.

26 "Dans les Symmikta Zetemata [de Porphyre], l'opposition entre la σύγχυσις et la παράθεσις, d'abord exposée (Dörrie, p. 45)... est ensuite dépassée en un mode de mélange "paradoxal (cf. Dörrie, p. 54 et sq.)": P. Hadot, Porphyre et Victorinus, t.I, p. 110, n.1.

27 Cf. De Nat. Hom., ch. 3, PG 40, 592B, 598B.

28 Cf. ibid., 596A.

29 Ibid., 601B. Sur l'union de l'âme et du corps selon le néo-platonisme, cf. E.L. Fortin, Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle, p. 114-123; R. Arnou, "Nestorianisme et Néoplatonisme. L'unité du Christ et l'union des "intelligibles"", Gregorianum 17 (1936) p. 116-131, spéc. p. 118-124.

30 Cf. E.L. Fortin, op. cit., p. 111ss.

31 Cf. R. Arnou, art. cit.

32 H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie[2], p. 208.

33 Cf. ibid., p. 208 et 56.

34 Disp., 296B9-11.

35 Disp., 296C-D.

36 Cf. Disp., 305C: "ὅλος ἦν Θεός ... καὶ ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος"; Traité sur les deux vol., PG 91, 268A: "ὅλος ὁ Χριστὸς καὶ Κυριος ἐστι καὶ Θεός".

37 Maxime dit: "faible φύσει , tout-puissant ὑποστάσει ": PG 91, 268B.

38 Selon les théologiens scolastiques pour lesquels il y a une distinction réelle entre l'hypostase du Christ et sa nature humaine, mais une distinction de raison entre la même hypostase et la nature divine. J. Meyendorff, au contraire, selon la tradition orthodoxe, affirme une distinction réelle même entre l'hypostase et la nature divine: cf. Le Christ dans la théol. byz., p. 289.

39 Cf. Amb., PG 91, 1268D: "τὰ γὰρ τῷ κατὰ σύνθεσιν ὅλῳ προσόντα θατέρου τῶν ἑαυτοῦ μέρων οὐδέποτε κυρίως καθηγορηθήσεται".

40 Cf. Disp., 296D- 297A.

41 Cf. PG 91, 212C-D. V. Balthasar utilise ce texte à propos de la scène de l'agonie pour poser une "contradiction" dans la personne du Christ: op. cit., p. 263s.

42 Traité sur les deux vol., PG 91, 268B.

43 Cf. ibid., 269A.

44 Cf. les références données par Grillmeier, "Vorbereitung", Chalkedon I, p. 31, n.8.

45 Cf. Grillmeier, ibid., p. 36, n.20.

46 Hom. 45, 28, PG 36, 661C.

47 Hom. 30, 5, PG 36, 109A.

48 A. Grillmeier parle de trois stades dans l'histoire de la "communication des idiomes": possession tranquille - examen critique - définition: cf. Christ in Christian Tradition, p. 376.

49 Cf. W. Elert, Der Ausgang, p.

50 Cf. ibid., p. 59-60.

51 Cf. J. Meyendorff, Le Christ dans la théol. byz., p. 91-96.

52 Cf. V. Grumel, art. "Léonce de Byzance", Dict. de théol. cath. 9, 416-418.

53 Cf. Disp., 297A.

54 Cf. Kosm. L.^{2}, p. 225.

55 Cf. Tome à Marin, PG 91, 33C-D.

56 Expressions de v. Balthasar, op. cit., p. 225.

57 Kirche und theol. Literatur, p. 295.

58 Disp., 300A.

59 On la rencontre auparavant, peut-être inauthentique, chez Méliton de Sardes, puis chez Hippolyte, enfin dans une lettre du pape Damase aux évêques d'orient (vers 374). Cf.

T. Šagi-Bunić, "Deus perfectus", p. 9, n.1. Ce qui suit sur la notion de τέλειον est emprunté à cet ouvrage.

60 ACO I, 1, 7, 70, 15-22.

61 Cf. Dz. 253.

62 ACO I, 1, 4, 17, 9-20.

63 ACO I, 1, 4, 18, 25-26; il la reprend dans la Lettre à Acace de Métilène au sujet de l'union: ACO I, 1, 4, 24-25.

64 Dz. 301.

65 Cf. Dz. 422, 423, 432.

66 Cf. Disp., 300D.

67 Dz. 159.

68 Cf. Amb., PG 91, 1037C.

69 Cf. Lettre à Nicandre, PG 91, 97C.

70 Cf. ibid.

71 Cf. Amb., PG 91, 1048D.

72 Cf. Disp., 300D.

73 Cf. Dz. 424.

74 Cf. Lettre à Nic., PG 91, 97C.

75 Ibid.,

76 Amb., PG 91, 1048C; cf. PG 91, 28B: "συνουσίωσις".

77 Cf. Ep. 101, PG 37, 181B.

78 Antirrhet. 13, PG 45, 1147C; 15, 1152A; 25, 1177A.

79 Fragm. 164 (Lietzmann p. 262); cf. Ad Jovianum 3 (Lietzmann p. 253).

80 J.N.D. Kelly, Introd. à la doctrine des Pères de l'Eglise, p. 306.

81 Sur cette image de Grégoire de Nysse, cf. J.-R. Bouchet, "A propos d'une image christolcgique de Grégoire de Nysse", Revue Thomiste 67 (1967) p. 584-588.

82 Cf. Disp., 300D.

83 Au synode de Rome (382) et aux synodes de Constantinople (381 et 553): cf. Dz. 151, 159, 425.

84 Cf. Lettre à Nic., PG 91, 97B-C.

85 Cf. ibid., 97C.

86 Cf. Disp., 300D.

87 Cf. Difficulté de Théodore, PG 91, 217B-C.

88 Cf. Lettre à Nic., PG 91, 97C.

89 Cf. J.N.D. Kelly, op. cit., p. 238-242.

90 Cf. ibid., p. 295-300.

91 Cf. H. de Riedmatten, Les actes du procès de Paul de Samosate, p. 50-51.

92 Cf. Kelly, op. cit., p. 293.

92a Cf. A. Grillmeier, "Vorbereitung"; Chalkedon I, p. 67-120.

93 Cf. op. cit., p. 93ss.

94 Cf. Disp., 300D.

95 Cf. Disp., 300D-301A.

96 Cf. Disp., 301D-304A; la première adhésion: 296A.

97 Disp., 304A, 305B.

98 Cf. PG 91, 216B-C.

99 Cf. Traité sur les deux vol., PG 91, 196C.

100 Cf. ibid., 197A-B.

101 Cf. Disp., 304A;

102 Cf. PG 91, 217B-221A.

103 Cf. ibid., 221A-B.

104 Tome à Marin, PG 91, 237A-B.

105 Cf. aussi PG 91, 29D-32A où l'opposition est " οὐσιώδως δεχόμενος " - " κατ' οἰκείωσιν ἀναδεχόμενος ", ' οἰκείωσις ' étant pris au sens restreint.

106 Cf. Définitions, PG 91, 149B.

107 Sur cette notion, cf. la note de Combefis, PG 91, 30-32.

108 Kosmische L.[2], p. 265.

109 Op. cit., p. 252.

110 Op. cit., p. 266.

111 Op. cit., p. 265.

112 Ibid.

113 Op. cit., p. 266-267.

114 Op. cit., p. 265.

115 Disp., 305C12.

116 Cf. PG 91, 80D-81A.

117 Dz. 1515.

118 Cf. H. Küng, La justification. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique (trad. Rochet-Évrard), ch. 13 et p. 280-281.

119 Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient, p. 144-145.

120 Doctrina Patrum (éd. Diekamp), c. 16, XVII, p. 112.

121 Cf. ibid., p. 113-114.

122 Cf. J. Meyendorff, Le Christ dans la théol. byz., p. 217.

123 Cf. P. Sherwood, "Maximus and Origenism", Berichte zum XI. Intern. Byz. Kongress, p. 10.

124 Ibid., p. 13-16.

125 Disp., 308A.

126 Grammatici latini I. Diomedis Artis grammaticae, lib. I, éd. H. Keil, Leipzig 1857, p. 323, 18-20.

127 Cf. Disp., 308B-C.

128 Cf. PG 91, 153A-B, 186D.

128a Cf. Aristote, Cat. 1, 1a13, éd. Tricot, p. 2.

129 PG 91, 28D; en 273D, il ne fait que demander qu'on examine ce que veut dire cette expression.

130 Cf. Doctrina Patrum, p. 262.

131 Cf. De Fide Orth., III, 14, PG 94, 1045 A; De duab. vol. 25, PG 95, 156C-D.

132 Cf. Doctrina Patrum, ch. 28, V, p. 201-202.

133 Cf. Disp., 313A-B.

134 Cf. Disp., 313B.

135 Cf. Lettre à Marin, PG 91, 41C-46B.

136 Cf. V. Grumel, "Recherches", EO 29 (1930) p. 20.

137 Cf. le chapitre III sur la théologie du monothélisme.

138 "Nestorius was orthodox", Dumbarton Oaks Papers 16 (1962) p. 134.

139 Cf Ibid.

140 Art. "Nestorius", Dict. de Théol. Cath. 11, col. 145-146.

141 Cf. Disp., 313C1.

142 Cf. L. I. Scipioni, Ricerche sulla cristologia del "Libro di Eraclide" di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contenuto filosofico, p. 169-177.

143 L. Abramowski, Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius (CSCO, subsidia 22), p. 229. Cet ouvrage complète les travaux de Scipioni et de Grillmeier (recension de Scipioni, op. cit., dans Scholastik 34 (1959) p. 310s et "Das Scandalum oecumenicum", Schol. 36 (1961) p. 321-356), travaux trop restreints à l'oeuvre post-chalcédonienne de Nestorius.

144 Cf. Amann, art. cité.

CHAPITRE X

RELATION ENTRE LES DEUX VOLONTÉS DU CHRIST

Maxime exprime la relation entre la volonté divine et la volonté humaine du Christ d'une manière négative et d'une manière positive. Négativement, par l'absence de contradiction (ἐναντίωσις). Il pose cette non-contradiction indirectement en rejetant l'axiome de Pyrrhus selon lequel dans un même prosopon, il ne peut y avoir deux volontés sans qu'elles soient contraires entre elles: Maxime ne voit que deux causes à cette opposition et toutes deux impossibles: l'une au niveau de la nature (dans la faculté de vouloir qui en est un élément) créée par Dieu défectueuse, l'autre au niveau de l'activité, de la gnomè, dans un péché du Christ[1]. Il répète après Grégoire de Nazianze: "Son vouloir n'a rien de contraire à Dieu, divinisé qu'il est[2]". Positivement, par les mots de 'consentement' (συγκατάθεσις[3]), de 'soumission' ("ὑποκλίνω", "ὑποτάσσω"[4], προσχωρέω[5]), de 'connaturalité' (συμφυΐα [6]); il parle d'une forme et d'un mouvement reçu ("τῷ θεϊκῷ αὐτοῦ θελήματι τυπούμενον[7]", "τυπούμενον καὶ κινούμενον ὑπὸ τῆς θεότητος αὐτοῦ [8]").

Il introduit en plusieurs occasions l'idée de l'obéissance

du Christ, modèle de la nôtre. Dans l'un des derniers Ambigua qu'il ait écrit, il reprend en les commentant des propos de Grégoire de Nazianze sur la kénose du Christ. Celui-ci a honoré l'obéissance en prenant notre nature complète avec sa passibilité et en souffrant de fait, donnant ainsi une démonstration de sa disposition interne. Lui qui dépasse toute science, il a fait l'expérience de l'obéissance en souffrant, non seulement pour sauver toute la nature en la purifiant de ses scories, mais pour y apprendre combien il nous est demandé et combien il nous est accordé pour que notre obéissance soit parfaite: il nous est demandé autant qu'à lui devenu l'un de nous par nature, il nous est accordé autant qu'à lui il a été accordé en vertu de l'union (hypostatique)[9]. L'idée d'un Christ type d'obéissance présenté à notre imitation revient dans la Dispute[10]. Le Liber Asceticus expose au début le σκόπος qui a poussé le Verbe à s'incarner. L'obéissance y entre, pour détruire la malédiction encourue en Adam[11]. J. Pierres note que l'aspect sacrificiel de la mort du Christ est absent chez Maxime et que l'obéissance est considérée plutôt comme une guérison de notre volonté, selon la conception physico-mystique de la rédemption, que comme un sacrifice offert à Dieu[12]. Le commandement auquel le Christ obéit spécialement est celui de la charité, malgré les efforts

des Pharisiens et des Scribes, poussés par Satan, pour qu'il le viole[13]. C'est dans les occasions où, face à une souffrance ou à la mort, il y a dans la nature humaine du Christ une inclination à contrevenir à ce qui est voulu par Dieu que Maxime fait ressortir l'existence d'un acte humain d'obéissance. Dans les cas où le verbe "vouloir" apparaît dans les citations scripturaires avec le Christ comme sujet grammatical, Maxime n'a en vue que le but dogmatique de démontrer l'existence de la volonté naturelle. Il n'étudie pas la question d'une collaboration des deux volontés naturelles dans la production d'un même effet. On l'a vu attribuer au seul vouloir divin du Christ la résurrection des morts[14]. Qu'en était-il des autres miracles, des guérisons, de la maîtrise des éléments? Par exemple, quand le Christ dit: "Je le veux, sois guéri!", de quelle nature du Christ relève cet acte de volonté? Maxime ne nous le dit pas; il lui suffit d'avoir apporté quelques textes à l'appui de la thèse des deux volontés naturelles, sans s'intéresser à fond à la question. Il ne nous dit pas non plus si le vouloir divin de ressusciter les morts s'accompagnait d'un vouloir humain ayant le même objet. Il lui suffit d'affirmer que le Christ voulait notre salut par l'un et l'autre[15].

Dans son explication de la guérison du lépreux[16], Jean Damascène va plus loin que Maxime: l'action de la main, le vouloir (τὸ θελῆσαι) et le prononcé des paroles: "je le veux, sois guéri!" relèvent de l'humanité du Christ, la guérison elle-même relève de la divinité. Les paroles suivantes attribuent davantage à la volonté humaine: "Il opère la guérison du lépreux, en voulant par sa volonté humaine, à cause de l'union avec la volonté divine[17]". Dans une explication du sens légitime de l'opération théandrique dont avait parlé Denys, Jean Damascène inclut la volonté[18], ce que ne fait pas Maxime. Celui-ci note que les Pères ont superposé des expressions unitaires au singulier à celles qui expriment la dualité seulement pour la nature et les opérations ("unique nature du Verbe incarné", "unique opération harmonisée", "opération théandrique") mais jamais pour les volontés[19]. C'est sans doute cet usage des Pères qui l'a détourné d'examiner l'interrelation des deux volontés du Christ autrement que sous l'aspect d'obéissance. Il y a , selon le Damascène, des actes divins de volonté qui s'exercent à travers des actes humains de volonté. Ainsi, quand le Christ ressuscite la fillette, la volonté divine opère par l'opération corporelle, ainsi que par la volonté humaine: "διὰ τῆς ἀνθρωπίνης αὐτοῦ θελήσεως ἡ θεία ἐνεργεῖ αὐτοῦ θέλησις". Le Damascène

semble se rapprocher de la conception de la θέλησις comme espèce d'ἐνέργεια , ce que ne fait pas Maxime. La volonté humaine est-elle par là, chez Jean, une sorte d'instrument de la volonté divine, comme le laisse entendre le mot « διά » ? Dans ce cas la même guérison serait à la fois l'objet des deux volontés, l'une subordonnée à l'autre. La suite du texte montre qu'il n'en est pas ainsi: "en voulant divinement il a fait le miracle, en voulant humainement il a étendu la main et il a dit: "Lève-toi!"" La volonté humaine, en se portant sur un objet qui lui est proportionné, coopère à l'acte de volonté divine qui seule a le miracle comme objet; tout au plus pourrait-on dire qu'elle sert d'instrument à la volonté divine pour se manifester ou que la volonté divine se sert de l'opération du toucher qui, par ailleurs, est impérée par la volonté humaine. Ainsi, même si Jean Damascène est plus explicite que Maxime dans la détermination des relations des volontés, il ne va guère plus loin que celui-ci et ne fait pas entrer l'activité surnaturelle, les miracles, dans le champ de sa volonté humaine.

Saint Maxime parle, comme il a été dit, de la volonté humaine du Christ comme informée (τυπούμενον) et mue (κινούμενον) par (ὑπ) la volonté divine ou par sa divinité. Contre Tixeront, Galtier et d'autres représentants de la théologie

néo-antiochienne, P. Parente, dans le sillage de Jugie, voit là le concept d'une nature humaine θεοκίνητος [20]. Ce concept, qui était aussi celui des monothélites, loin d'avoir été condamné par le 6e concile oecuménique, comme le prétend Tixeront, aurait été celui de Sophronius, de Maxime, de Jean Damascène et du concile lui-même. Maxime aurait substitué l'action régulatrice du Verbe à la fonction délibérative de la volonté; pour éclairer la motion du Verbe sur sa nature humaine, Maxime utilise l'exemple de l'âme qui meut le corps[21]; le Verbe est le moteur (κινητικός) de sa propre humanité[22]. Ce qui était condamnable chez les monothélites, ce n'est pas l'admission de cette causalité exercée par le Verbe et la conception d'une humanité θεοκίνητος, mais la réduction de la nature à la passivité, l'élimination d'un centre de décision auto-déterminant dans cette nature. Selon Parente, Maxime insiste donc sur l'hégémonie dynamique du Verbe sur son humanité, et pas seulement au sens moral. Selon le même auteur, c'était déjà la manière de voir de Sophronius sur la question des opérations du Christ; elles procèdent ("προϊέναι") d'un même sujet, qu'elles soient divines ou humaines, qui les émettaient ("προβαλλόμενος") naturellement, selon ses natures; le Verbe était arbitre et directeur ("ταμίας", "πρύτανις") de ses actions et passions humaines[23]. Le 6e concile reprend

la même doctrine: "ἴδιον γὰρ τὸ τῆς σαρκὸς θέλημα κινηθῆναι, ὑποταγῆναι δὲ τῷ θελήματι θείκῷ[24]". Parente interprète ces deux verbes au sens d'une subordination physique, même chez Maxime.

L'exemple employé par Maxime de l'action de l'âme sur le corps suggère en effet une altérité qui existe entre le Verbe en sa nature divine et l'humanité assumée; les verbes 'κινῶν' et 'κινηθῆναι' se réfèrent selon leur sens obvie à la causalité qu'un "agent" exerce sur un "patient". Il faut noter que, pour Maxime, le corps et l'âme, quoique d'origine "homochrone" et unis ἐξ ἀνάγκης pour former l'homme, μία φύσις ὡς ἐν ὕλῃ[25], n'en demeurent pas moins deux οὐσίαι distinctes et ne composent pas une unique οὐσία[26]; Maxime n'a pas adopté la théorie hylémorphique unitaire d'Aristote. Mais, en vérité, l'hégémonie entendue au sens d'efficience physique ne pourrait être le fait que de la divinité indivise; les discussions trinitaires du quatrième siècle ont fait ressortir que l'opération ad extra des trois Personnes est une comme leur nature. Il n'y a pas de difficulté à dire avec Jugie: "En Jésus-Christ il n'y a qu'un seul moi, un seul agent responsable des actes humains et des opérations divines, le moi divin... C'est lui qui est le possesseur, l'initiateur, le régulateur de tout ce qui se passe, de tout ce qui est exécuté dans et par ses deux natures[27]". Mais faire de la Personne divine du

Verbe l'auteur et le principe de ses actes humains, est-ce la même chose que d'affirmer, comme le fait Jugie dans la suite immédiate du texte cité ci-dessus: "La nature humaine, la volonté humaine est vraiment subordonnée à son empire, à son emprise tout-puissante". Dans un cas, il y a relation du tout qu'est Jésus-Christ à son opération et à son vouloir, et dans l'autre, relation, dans le tout, de la Personne à la nature humaine. La personne et la nature, comme contre-distinguées, sont toutes deux principes des actions et des actes de volonté, mais chacune à sa façon, et non chacune selon le mode de l'efficience; si l'on peut parler d'une cause efficiente des opérations et des vouloirs, c'est le tout, la personne en sa nature qui l'exerce, ou plus précisément la personne en un acte par rapport à un autre acte (v.g. en acte de vouloir une fin, je suis cause efficiente de mon vouloir du moyen). Mais si Jugie passe trop rapidement d'une question à l'autre, l'idée même d'une hégémonie de la Personne du Verbe sur sa nature doit-elle être exclue? Cette Personne, en tant que distincte de celle du Père et de celle de l'Esprit, ne fait-elle que conférer la subsistance à la nature assumée sans exercer quelque influence au niveau dynamique des opérations? Tixeront et Galtier le nient. De même la plupart des thomistes; M.-J. Nicolas écrit: "Le Verbe n'exerce pas, ne

peut exercer sur l'humanité qui lui est jointe, pas plus que sur tout autre créature, une action qui lui soit propre... Il faut donc chercher ailleurs que dans un influx efficient du Verbe sur l'humanité assumée pour expliquer que les opérations de celle-ci procèdent réellement du Verbe comme de leur principe quod... Le rôle propre du Verbe par rapport à ses opérations n'est donc que de faire subsister l'humanité qui les élicite...[28]". B.-M. Xiberta, "cyrillien" comme Jugie et Parente, parle au contraire d'un "influx causatif" propre qui n'est pas une "action" propre[29].

Ces vues opposées sur la question prise absolument sont légitimes; elles se rattachent soit à la théologie alexandrine soit à celle d'Antioche- cette dernière objet d'un regain de faveur- qui ont toutes deux leurs intuitions valables et dont on peut, comme dit H. Dondaine[30], admettre la dualité comme une richesse positive. Mais dans l'interprétation de la pensée de Maxime ou de Sophronius, peut-on introduire les concepts métaphysiques qui font préférer l'une ou l'autre école?

La relation du Verbe à sa nature et à sa volonté humaine n'est pas énoncée par Maxime avec la clarté des théologiens munis de notions plus précises sur la causalité. Les expressions comme 'κινούμενον ἐκ θελήματος θείκοῦ', 'ὑπὸ τῆς θεότητος αὐτοῦ', 'τῆς ἰδίας κινητικὸς ἦν ἀνθρωπότητος ', par la

"passivité" qu'elles impliquent, vont, selon leur sens obvie, dans la ligne des explications de Jugie et de Parente d'une humanité θεοκίνητος . Il faut faire violence aux mots pour n'interpréter ce "subir" que comme la conformation que la volonté humaine, simplement soutenue dans l'être par le Verbe, ou le Verbe n'étant que la condition de son activité, se donne elle-même face à la norme présentée par la volonté divine; l'insistance de Maxime à parler d'une motion du Verbe sur sa volonté semble bien mettre ce cas à part de celui des autres hommes et établir entre le Christ et les autres hommes une différence plus que de degré. Par contre, en attribuant un "mouvoir" au Verbe, Maxime ne distingue pas le Verbe comme Personne distincte et sa nature divine commune, ce qui permet de n'y voir que l'exercice de la causalité générale de Dieu indivis; de plus, on pourrait dire, contre Jugie et Parente, que les mots 'κάμιάς ' et 'πρύτανις ', employés par Sophronius, conviennent mieux à une causalité non physique, telle que la présentation objective d'une norme d'action par un supérieur à un inférieur libre. On peut penser aussi que Parente, en soutenant le concept de θεοκίνητος comme la pensée des orthodoxes du septième siècle, associe indûment la parfaite conformité de la volonté humaine du Christ au fait que le Verbe incréé en est le sujet, sans mentionner d'élément créé, interne à la nature, qui pourrait expliquer cette conformité, et qu'en reliant au mot

θεοκίνητος la notion d'instrumentalité, il confond deux manières possibles, bien distinctes, d'entendre cette dernière notion: la coordination de la Personne et de la nature comme co-principes et la coordination des deux natures entre elles relativement à l'activité. Mais on n'avait pas à cette époque la notion de grâce créée, par laquelle est opérée la divinisation de la nature humaine du Christ et est assurée de l'intérieur la rectification de sa volonté, ce qui inclinait à recourir immédiatement à Dieu ou au Verbe (Maxime parle indifféremment d'une motion et d'une τύπωσις provenant de Dieu ou du Verbe). De plus, la notion d'instrument de Sophronius et de Maxime est confuse comme celle des auteurs de la période préchalcédonienne dont ils héritent. A cette époque ancienne on n'avait pas distingué le niveau de la personne et celui de la nature, et l'emploi de la notion d'instrument ne pouvait être que confus. Une fois cette distinction établie, faire de la nature humaine l'instrument de la personne, c'est utiliser la notion d'instrument en un sens impropre: la relation s'établit entre deux relatifs qui manquent de la consistance et de l'altérité suffisante; le Verbe ne peut agir ou vouloir qu'<u>en</u> sa nature divine ou <u>en</u> sa nature humaine; il ne peut pas exercer de causalité efficiente <u>sur</u> l'une ou l'autre. C'est entre les deux natures, qui ont chacune leur consis-

tance et ne sont pas confondues dans l'unicité de la Personne assumante ou entre Dieu et l'humanité assumée, qu'on peut parler à plus juste titre d'instrumentalité, bien qu'au sens large encore. Mais n'y a-t-il pas une causalité sui generis, non efficiente, de la Personne sur la nature en son acte de vouloir qui puisse rendre compte de la motion ("κινῶν ") que le Verbe exerce selon Maxime?

Maxime et Sophronius, en employant la notion d'instrument en liaison avec l'analogie du corps et de l'âme familière aux Pères pré-chalcédoniens, donnent prise à l'interprétation de Jugie et de Parente selon lesquels ce n'est pas la notion de θεοκίνητος qui divisent monothélites et orthodoxes au 7e siècle. Mais il faut noter que ce mot lui-même n'est pas employé par les orthodoxes cités. De plus, le florilège en 25 chapitres du Codex Ochrid, Musée nat. 86 donne comme titre à son chapitre 13, qui renferme une définition de la volonté d'inspiration maximienne: "Ὅτι ἀσυγχύτως αἱ δύο φύσεις καὶ θελήσεις καὶ ἐνέργειαι Χριστοῦ ... ἀλλ' οὐ θεοκίνητον κατὰ τοὺς ἐναντίους τὸ ἀνθρώπινον[32]". Quoique le florilège soit sans doute postérieur aux traités dithélites dont il donne des extraits, celui qui en le constituant, a donné son titre au chapitre 13 a toute chance de refléter la mentalité des orthodoxes du 7e siècle; or il rejette la notion de θεοκίνητος comme étant celle des hérétiques.

Sans doute, Maxime, par son insistance sur la consistance de la nature humaine du Christ a rétabli l'équilibre rompu par l'alexandrinisme excessif des monothélites, dans la direction antiochienne. Mais les théologiens dont les sympathies vont à cette dernière école semblent en rapprocher trop Maxime. Tixeront écrit que le Verbe, comme centre d'imputation des actions et passions de la nature assumée, ne peut agir par l'intermédiaire de cette nature comme par un instrument parce que la personnalité ne peut être dite principe d'activité mais simplement condition requise pour que la nature agisse; il en résulte que le parallélisme, dans le Christ, de ses deux genres d'activités est dû au consentement libre de l'homme (sic) qui se règle sur les actes divins[32]. Le rôle de la Personne est plus estompé que celui, semble-t-il, que Maxime lui accorde par le verbe 'κινεῖν', et celui de la nature plus accentué, comme le montre l'emploi du mot concret 'homme'. L'orientation de la volonté naturelle vers tel ou tel objet, qui se fait à l'intérieur de la nature humaine mais qui relève du sujet[33], s'accorde mal avec le rôle de simple condition pour que la nature agisse. Et c'est le Verbe, en tant que distinct du Père et de l'Esprit, qui imprime une telle orientation à sa volonté naturelle. Si l'efficience est à rejeter, il faut pourtant, selon Maxime, que le fait que ce soit une Personne

divine qui confère sa subsistance à la nature humaine ait des répercussions sur le mode de vouloir et d'agir de cette nature; ce qui implique un influx qu'on peut hésiter à appeler causalité, vu le type d'influx que ce mot évoque spontanément, et justifie l'emploi du mot 'hégémonie', peut-être plus indéterminé, comme une expression légitime de la pensée de Maxime, elle-même indéterminée[34].

Notes du chapitre X

1. Cf. Disp., 292A-B; Cf. PG 91, 68C, 84A.
2 Tome à Marin, PG 91, 81B; Traité sur les deux volontés, PG 91, 48B.
3 Tome à M., PG 91, 80D.
4 Ibid. 81A.
5 Disp., 305C-D.
6 Ex eodem tractatu, PG 91, 48C; Tome à Marin, PG 91, 81D.
7 Ex eodem tractatu, PG 91, 48A.
8 Tome à Marin, PG 91, 81D.
9 Cf. Amb., PG 91, 1045A-B.
10 Cf. Disp., 305C-D.
11 Cf. Liber Asc. 1, PG 90, 912-913.
12 Formula Sancti Joannis Damasceni I, p. 44 et n. 287.
13 Cf. Liber Asc. 11, 12, 13
14 Cf. Disp., 325D- 328A.
15 Cf. Disp., 289C, 320C.
16 De Fide Orth. III, 15, PG 94, 1048-1052.
17 Op. cit., III, 17, PG 94, 1070.
18 De duabus vol. 42-44, PG 95, 181-184. Sur la relation entre les deux volontés chez Jean D., cf. S. Tromp, Corpus Christi quod est Ecclesia, pars altera, De Christo capite mystici corporis, p. 229-230, 241-242.
19 Tome dogm. à Marin, PG 91, 88D.
20 "Uso e significato del termine θεοκίνητος nella controversia monoteletica", Rev. des Études byz. 11 (1953) p. 244-251.
21 Cf. Amb., PG 91, 1049D.
22 Ibid., 1056A.
23 Lettre synodale, PG 87, 3, 3174B-C, 3173.
24 Mansi XI, 638B-C.
25 Cf. Lettre à Jean le Cubic. , PG 91, 488B-D.
26 Cf. ibid.; cf. aussi 152A, 145B, 1100C-D, 1101A-C, 366A, 15A-C.
27 Art. "Monothélisme", Dict. de Théol. Cath. 10, col. 2311.
28 "Discussions autour de l'unité psychologique du Christ", Rev. Thom. 53 (1953) p. 421-431; citations: p. 424-426.

29 Cf. El Yo de Jesucristo, p. 119, n. 24.

30 Rev. des Sc. Phil. et Théol. (1951) p. 611.

31 Cf. M. Richard, "Un faux dithélite", p. 434.

32 Cf. Histoire des dogmes, t. III, p. 172-175.

33 Cf. Disp., 293A.

34 C. Molari explique comme suit l'influx du Verbe sur son activité humaine: "Metaphysicum munus e contra a Verbo in naturam humanam exercitum non est simpliciter actio sed potius dynamica actuatio quae pertinet unicuique personae agenti relate ad naturam qua agit, quaeque in esse substantiali et subsistenti fundatur. In Christo tamen haec actuatio fit tantum terminative quin scilicet esse divinum Verbi coarctetur vel realiter afficiatur (De Christi ratione essendi et operandi, p.199). En agissant par sa nature humaine, le Verbe lui donne un complément d'actualité, qui est une hégémonie métaphysique, fondement d'une hégémonie morale, c'est-à-dire de la rectification morale de ses décisions humaines (cf. op. cit., p. 218).

CHAPITRE XI

ANALYSE DE L'ACTE DE VOLONTÉ

Les arguments de Maxime exposés jusqu'à présent concernant l'existence de deux volontés se situent au plan de la nature, de l'εἶδος universel. Or une nature ne se retrouve que dans un individu, ἄτομον , qui participe à cette nature. Individu et hypostase se recouvrent dans le cas d'un homme ordinaire; mais le cas du Christ montre que les deux notions ne sont pas identiques, puisque le Christ se situe sous deux natures communes, la divine et l'humaine (dont le caractère de κοινόν n'est tel dans l'une et l'autre qu'analogiquement) tout en n'étant qu'une hypostase. A la nature humaine commune reviennent des caractères universels, dans lesquels est comprise la volonté universelle, c'est-à-dire la volonté comme puissance. De même que la nature κατ'εἶδος englobe l'infinité des déterminations qu'elle reçoit dans chaque hypostase, ainsi la volonté-puissance renferme l'infinité des déterminations que lui confère chaque hypostase. La distinction λόγος φύσεως - τρόπος ὑπάρξεως devient, appliquée à la volonté, la distinction θέλησις - βούλησις . Mais la βούλησις est un processus qui

comprend plusieurs phases dont Maxime donne une brève analyse dans la Dispute[1]. Les pages qui suivent reprennent les éléments de cette analyse.

1. Maxime dit dans la Dispute: "θέλοντες βουλόμενοι"[2]. La distinction de ces deux mots, qui ne peuvent pas être synonymes, n'y est pas expliquée, mais elle nous est donnée dans la Lettre à Marin. Le vouloir naturel pur et simple (ἁπλῶς φυσικὴ θέλησις) n'est pas le vouloir déterminé (ποιὰ θέλησις). Ce dernier est proprement la βούλησις. Maxime reproduit Némésius sans le nommer:

> La βούλησις est un appétit imaginatif (ὄρεξις φανταστική) portant sur ce qui est en notre pouvoir et sur ce qui ne l'est pas, c'est-à-dire "informée" (μορφουμένη) par la seule pensée (διάνοια). L'appétit imaginatif relève de la seule puissance pensante sans le raisonnement délibératif (ἡ διανοητικὴ δύναμις) portant sur ce qui dépend de nous. Ou bien, c'est un vouloir naturel déterminé (ποιὰ φυσικὴ θέλησις). Le choix, lui, est un appétit délibératif des actions qui dépendent de nous (τῶν ἐφ'ἡμῖν πρακτῶν)... Ceux qui ont discuté ces questions disent: Ce n'est pas à toutes les choses auxquelles il revient d'être objets de choix qu'il revient aussi absolument d'être objets de βούλησις. Etre en santé, riche, immortalisé, voilà, disons-nous, des objets de βούλησις. Etre riche, en santé, immortalisé, nous ne les disons pas objets de choix, puisque la βούλησις porte et sur les possibles et sur les impossibles, et que le choix ne porte que sur les possibles et sur ce qui peut se produire à cause de nous. En outre, la βούλησις porte sur la fin, le choix, sur ce qui est en vue de la fin[3].

La θέλησις est une orientation générale de la nature rationnelle commune vers le bien conforme à cette nature, une harmonie avec ce qui lui donnera son être achevé. Quand cette tendance, au plan hypostatique, se porte vers un objet déterminé, Maxime la nomme alors 'βούλησις'. C'est la pensée qui donne une forme à l'appétit κατ'εἶδος "informe"; mais c'est d'abord une pensée sans délibération, une φαντασία, la pensée étant nommée du nom de la puissance sensitive non discursive, en vertu d'une extension analogique[3a]. La βούλησις peut donc se porter, parce qu'antérieure à tout examen, aussi bien vers des objets pour nous impossibles que vers des objets pour nous possibles. Prise en elle-même, elle ne constitue pas encore un acte concret de volonté, elle n'est que l'orientation de l'être ou de sa puissance volitive vers une réalité déterminée dans laquelle se concrétise le bien naturel. Si elle est suivie d'autres éléments de l'acte interne de la volonté, elle peut constituer un vouloir effectif qui se poursuit jusqu'à l'action; mais si, dans les phases suivantes, l'objet désirable s'avère inatteignable, la βούλησις ne sera qu'un élément d'une "velléité", c'est-à-dire d'un acte de volonté qui ne va pas jusqu'au bout de lui-même.

La βούλησις est-elle nécessaire, déterminée? Elle n'est pas incluse, dans la Lettre à Marin, parmi les stades du

processus volontaire marqués par la caractéristique de la "maîtrise" (ἐξουσία)[4]. Il a déjà été dit que, pour Maxime, ce mot, sans être un synonyme d' 'αὐτεξούσιον', en signifie l'un des modes, celui qui se retrouve dans les actes de volonté comportant l'infirmité de l'ignorance et la possibilité consécutive d'un choix du mal, et qui est exclu du Christ et des bienheureux. Saint Jean Damascène, qui retranscrit beaucoup de la doctrine de Maxime sur la volonté, introduit la liberté jusque dans les aspects pré-réflexifs de l'activité volontaire: "αὐτεξουσίως οὖν ὀρέγεται καὶ αὐτεξουσίως βούλεται καὶ αὐτεξουσίως ζητεῖ καὶ σκέπτεται [5]".

R.A. Gauthier fait sur ce texte la remarque suivante:

> Saint Maxime, préludant aux exposés thomistes, s'était élevé à une conception très évoluée du libre arbitre, articulant sur le souhait naturel des fins ou du bien universel la délibération ou le choix libre des moyens ou du bien particulier; saint Jean Damascène, prouvant par là qu'il n'a pas compris la doctrine de son modèle, supprime le vouloir naturel et fait pénétrer le libre arbitre jusque dans le tout premier mouvement de la volonté, dans le souhait des fins lui-même[5a].

Comme preuve que Maxime attribue un objet naturel (c'est-à-dire nécessaire, non libre) au souhait-βούλησις, Gauthier cite le passage suivant de la Dispute: "ἡμεῖς μὲν γὰρ τοῦ ἁπλῶς φύσει καλοῦ φυσικῶς ἔχομεν τὴν ὄρεξιν· τοῦ δὲ πῶς καλοῦ πεῖραν διὰ ζητήσεως καὶ βουλῆς [6]". Maxime oppose, dans ce texte, le bien absolu universel et indéterminé, la ratio boni,

aux biens relatifs, déterminés, concrets. La réalité volitive dans le sujet voulant, qui correspond au bien absolu, c'est l'appétit pur et simple, l'ὄρεξις rationnelle, la θέλησις , dont la nature même est d'être une orientation vers ce bien. Face au bien concret, le texte de la Dispute cité ci-dessus mentionne les opérations de recherche et de délibération ; il n'est pas fait mention de la βούλησις , mais elle est impliquée dans la mention du πῶς καλοῦ : pour qu'il y ait recherche, il faut déjà que la θέλησις ait pris forme et c'est cette "information" préliminaire qu'est la βούλησις.

La distinction de l'ἁπλῶς et du πῶς est celle, pour ainsi dire, du plan essentiel et du plan existentiel, du λόγος φύσεως et du τρόπος ὑπάρξεως, distinction fréquente chez Maxime. Le λόγος de la nature est identique chez tous les individus de la même espèce, mais n'est posé dans la réalité qu'en liaison avec des τρόποι aussi variés que les individus; de même, l'ἁπλῶς καλόν, un selon la notion, se retrouve dans les biens singuliers, mais selon un πῶς différent dans chaque cas.

L'ὄρεξις est attirée par le caractère désirable de l'objet; mais l'imperfection de la connaissance humaine est telle que l'homme doit se livrer à une "expérience" (πεῖρα) pour déterminer que tel bien concret est dans la ligne de

la nature. C'est pourquoi Maxime dit: "τοῦ δὲ πῶς καλοῦ πεῖραν διὰ ζητήσεως καὶ βουλῆς". Dans cette recherche s'introduit la possibilité d'une adhésion au bien apparent.

L'acte de volonté ne se termine jamais à la βούλησις ; il faut au moins un autre acte qui nous fasse voir l'objet comme possible ou impossible: c'est la recherche (ζήτησις) et l'examen (σκέψις). Etre riche, devenir immortel, ce sont là des objets plus déterminés que le bien universel, l'ἁπλῶς καλόν ; mais pour que le processus du mouvement de la volonté s'arrête devant eux comme devant l'impossible, il faut nécessairement un autre stade que celui de l'attrait, pour constater cette impossibilité. Ce processus concret ne peut s'arrêter à un attrait qui se situe en deçà du possible et de l'impossible constatés; autrement dit, pour qu'il y ait un acte réel de volonté, même incomplet et n'aboutissant pas à la décision, il faut qu'il y ait au moins l'examen; "je voudrais être immortel" traduit au moins un vouloir qui comporte la perception, dans un examen, de l'impossibilité de l'objet.

La βούλησις peut être dite nécessaire: une fois l'objet désirable, possible ou impossible, présent à la pensée, il ne peut pas ne pas y susciter l'attrait de l'appétit. Voilà sans doute pourquoi, quand, dans la Lettre à Marin, Maxime énumère ce sur quoi porte la "maîtrise", il ne mentionne pas la βούλησις , mais commence à la délibération

pour poursuivre jusqu'à la χρῆσις. Gauthier a donc raison de voir une incompréhension dans la manière dont le Damascène adopte le texte de Maxime: il introduit l'ἀυτεξούσιον jusque dans la βούλησις et même plus avant, dans l'ὄρεξις, considérés apparemment comme éléments d'une suite chronologique. Maxime aligne lui aussi la série θέλησις - βούλησις - ζήτησις - σκέψις, etc., comme s'il s'agissait d'une succession temporelle; sans doute, entre la προαίρεσις et certains des actes précédents, il y a une telle relation, mais ni la θέλησις ni la βούλησις ne sont à proprement parler des phases distinctes, chronologiquement antérieures à ce qui suit: la θέλησις, déterminée sous forme de βούλησις, est immanente au processus suivant, au moins à une partie de lui quand il ne débouche pas sur l'élection, pour lui imprimer sa direction vers un objet déterminé, son τέλος. Les deux verbes 'θέλοντες βουλόμεθα' par lesquels Maxime commence, dans la Dispute, sa brève analyse de l'acte volontaire, sont donc des mots "englobants", qui ne désignent pas des stades, mais l'intentionnalité, la direction des autres stades: 'θέλοντες' l'indique vers le bien in communi, 'βουλόμεθα' l'indique vers le bien en tant que concrétisé. Il n'y a donc pas de raison contraignante de remplacer dans la Dispute, comme le fait Gauthier[7], le second 'θέλοντες' ("καὶ θέλοντες ζητοῦμεν[8]") par βουλόμενοι, à cause du passage

parallèle de la Lettre à Marin (" καὶ βουλόμενον ζητεῖ "), comme si, par cette substitution, qui n'a pas d'appui dans la tradition manuscrite, on voulait réparer l'omission d'une étape faite par Maxime; il veut "englober" les étapes suivantes, dans la Lettre, par un mot à sens indéterminé, dans la Dispute, par un mot à sens déterminé.

Quand Gauthier écrit, dans le texte cité ci-dessus: "articulant sur le souhait naturel des fins ou du bien universel la délibération et le choix libre des moyens ou du bien particulier...", il paraît faire un bloc du domaine des fins et l'opposer aux moyens comme l'universel au particulier. Le bien universel présente, il est vrai, l'aspect de fin pour le particulier dans lequel il se concrétise: je veux telle chose parce qu'elle est bonne (la conjonction signifiant le lien moyen-fin). Mais il y a aussi des choses particulières et déterminées qui sont fins par rapport à d'autres choses particulières et déterminées. Gauthier rattache le domaine des fins en général à la βούλησις, qu'il appelle le "souhait naturel", et celui des moyens à la délibération et au choix; l'opposition que Maxime établit est plutôt entre le bien indéterminé relié à la θέλησις naturelle et le bien déterminé relié à la βούλησις , la notion de fin pouvant recouvrir l'un et l'autre. Mais il est juste de faire crédit à Maxime d'une articulation d'un

aspect libre sur un aspect nécessaire du vouloir.

Maxime n'a pas fait la synthèse des considérations sur le désir naturel de Dieu contenues dans ses écrits spirituels ou théologiques antérieurs et son analyse postérieure de l'acte de volonté, inspirée de Némésius. Mais on pourrait dire que le désirable suprême des Ambigua, qui provoque l'"extase" de l'ἔρως , s'identifie avec l'ἁπλῶς φύσει καλόν, objet de la θέλησις naturelle, ou plutôt qu'il est l'Existant dans lequel la notion universelle de bien est parfaitement réalisée.

2. Après la βούλησις , Maxime mentionne trois actes: la recherche, l'examen et la délibération. Selon le P. Gauthier, il a mal compris Némésius qu'il avait sous les yeux.

> Némésius, à la suite d'Aristote (Eth.Nic. III,5, 1112b20-23; cf. VI, 10, 1142a31-b2), s'était appliqué à distinguer de la notion de délibération les notions voisines de recherche (ζήτησις) et d'examen (σκέψις), et il avait vu dans la délibération qui résout les questions pratiques une espèce particulière du genre recherche ou examen, qui englobe, outre la solution des questions pratiques, celle des questions spéculatives (Némésius, De natura hominis 34, PG 40, 736BC; cf. Dobler, Nemesius von Emesa, p. 114-116). Saint Maxime n'a pas compris cette distinction logique et il l'a transformée en une consécution chronologique, faisant de la recherche, de l'examen et de la délibération non plus un genre ou une espèce, mais trois actes consécutifs: à la recherche succède l'examen et à l'examen la délibération[10].

Thunberg considère cette explication comme peu digne d'un penseur du type de Maxime[11]. Il pense que celui-ci emploie la terminologie de Némésius mais qu'il l'interprète différemment. Il s'appuie sur Thal. 59, où Maxime définit la ζήτησις explicitement comme un mouvement simple, affectif, de l'esprit vers quelque chose de connu[12], sans qu'il soit question de peser les membres d'une alternative comme c'est le cas chez Némésius. Elle est comme la tension de l'esprit vers son but, sa mise en branle portée par le désir. Dans une Lettre à Jean le Cubiculaire sur la charité, Maxime parle d'un mouvement vers Dieu par la raison débarrassée de l'ignorance, κατὰ ζήτησιν μονώτατον[13]: ce dernier mot semble indiquer un mouvement rectiligne plus que le va-et-vient qui pourrait faire de ζήτησις un synonyme de délibération. Mais cette explication de Thunberg est peu convaincante, vu que Maxime, dans la Dispute, prend la ζήτησις au sens d'une recherche tâtonnante à exclure du Christ[14].

Entre la recherche et la délibération, Maxime introduit l'examen (σκέψις). En d'autres endroits, il saute cet acte et passe de la recherche à la délibération[15]. Pour Gauthier, sa mention, comme celle de la recherche, en tant que phases distinctes de la délibération, résulte d'une incompréhension de Némésius. Thunberg pense que, si la recherche dénote une direction générale vers le but, et que la délibération

regarde les moyens d'atteindre le but, l'examen intermédiaire se réfère à une vue générale dans laquelle s'engage l'esprit en vue de ces moyens[16].

Dans sa Lettre à Marin, Maxime explique comme suit ce qu'est la délibération (βούλευσις) ou le conseil (βουλή):

> Le conseil, c'est-à-dire la délibération, est, dit-on, l'appétit capable de recherche (ὄρεξις ζητητική) qui porte sur l'une des actions qu'il dépend de nous de poser (περί τι τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν). Quant à l'objet de choix (προαιρετόν), c'est ce qui a été jugé après le conseil. Il est donc clair par là que la délibération porte sur ce qui est encore recherché; le choix, lui, sur ce qui a déjà été jugé. Cela est clair non seulement à partir de la seule définition, mais aussi à partir de l'étymologie. L'objet de choix (προαιρετόν), c'est l'un pris de préférence (πρό) à l'autre. Mais personne ne juge quelque chose préférable (προκρίνει) avant d'en avoir délibéré; il ne choisit pas non plus sans avoir jugé. Le conseil, c'est-à-dire la délibération n'est donc pas le choix[17].

En distinguant la délibération du choix, Maxime mentionne un élément qui la distingue aussi de la phase précédente: le jugement vers lequel elle s'achemine et qui la clôt. La recherche et le jugement sont affaire de raison; mais en mettant l'ὄρεξις dans la définition, (un peu maladroitement, il est vrai, à la manière d'un genre, ce qu'elle n'est pas), Maxime indique que cette recherche est mise en branle et arrive à son terme portée par l'élan de la volonté. Les deux facultés s'imbriquent l'une dans l'autre à toutes les phases du processus volontaire.

Maxime consacre ensuite un développement à préciser les objets de la délibération. Il faut qu'ils dépendent de nous, ce qui exclut des objets non humains et certains objets humains: la sagesse subsistante, Dieu, le mouvement circulaire des temps, le lever et le coucher du soleil, le blanchissement des cheveux et l'apparition de la barbe, la pluie, la sécheresse et la grêle. De plus, même en dépendant de nous, il faut que leur lien avec une fin à laquelle on adhère déjà soit incertain; si l'alternative qui se présente à nous (par ex. un pain ou une pierre en vue de se nourrir) ne comporte pas dans un membre un lien incertain avec la fin, nous n'avons pas à délibérer à son sujet[18].

3. Le passage sur la βούλησις contient déjà une explication du προαιρετόν, objet de la προαίρεσις. Maxime réfère à l'étymologie du mot. Deux idées y sont incluses: une relation de priorité d'une chose par rapport à une autre, exprimée par le préfixe 'προ-', et une adhésion, une saisie mentale, exprimée par 'αἱρετόν'. Le même préfixe se retrouve dans le mot 'προκριθέν'. Aristote avait déjà noté cette étymologie: "ὑποσημαίνειν δ' ἔοικεν καὶ τοὔνομα ὡς ὂν πρὸ ἑτέρων αἱρετόν[19]".

R.-A. Gauthier commente:

> Aristote a décomposé l'idée de préméditation en deux idées secondaires, délibérer, avant. Il prouve d'abord que la décision implique la première de ces deux idées... Il prouve ensuite qu'elle implique la seconde, avant, par un jeu de mots, intraduisible en français, sur le préfixe pro- de prohaireton (préfixe équivalant à pré- dans préméditation, prémédité: le grec dit de la même manière predécision, prédécidé) : l'objet de la décision (le prédécidé), c'est ce qu'on décide de faire avant tout le reste (et non: de préférence à tout le reste: il s'agit d'expliquer le préfixe pro- de pro-bébouleuménon, préfixe qui désigne sans aucun doute une antériorité chronologique). Si par exemple la fin souhaitée c'est la santé, la délibération nous montre que la santé est produite par l'équilibre des humeurs, l'équilibre des humeurs par la chaleur, la chaleur par la friction: la friction étant immédiatement en notre pouvoir, nous décidons de frictionner, ce qui produit la chaleur, qui produit l'équilibre, qui produit la santé; l'objet de la décision, - la friction,- est avant tout le reste, -chaleur, équilibre, santé; - cf. EE, II, 10, 1226b 6-8, et le commentaire de Joachim, ,excellent ici (p. 100-101)[20].

Pour Aristote, selon Gauthier, la προαίρεσις est un impératif, une décision. La notion de choix (ἐκλογή) a été élaborée par le stoïcisme et Gauthier en retrace l'histoire, qu'il conclut ainsi:

> Lorsque, après quelques hésitations, les traducteurs médiévaux adopteront pour traduire le terme d'Aristote: "προαίρεσις " le mot latin "electio", qui était déjà chargé de toute l'histoire de l'"ἐκλογή " stoïcienne, la confusion devint inévitable des deux thèmes qui avaient été originellement bien distincts, celui de la décision et celui du choix. Le problème de la décision est un problème d'efficacité: il s'agit de savoir si nous allons prendre le moyen de parvenir à la fin (et peu importe qu'il n'y ait qu'un moyen, auquel cas il n'y a évidemment pas de choix!).

> Le problème du choix est un problème de spécification formelle: il s'agit de savoir ce que nous allons faire, du bien ou du mal qui se présente à nous[21].

Déjà pour Némésius et ensuite pour Maxime, la προαίρεσις est décision et choix. Nous délibérons sur les choses dont la πρᾶξις est ἐπίσης ; c'est-à-dire quand il y a une alternative et que nous pouvons faire l'un et l'autre des opposés: "τὸ ἕτερον... τῶν ἀνηκισμένων ἠδυνήμεθα [22]".

La προαίρεσις "ἐπιλέγεται[23]". Le 'προ-' dans 'προκρίθεν' et 'προαίρεσις' a donc le sens de "préférence", et non d'une antériorité chronologique d'un moyen par rapport à une fin. Dans d'autres contextes, c'est l'efficacité causale, donc l'aspect de décision, qui est visé: "ce qui n'a pas la προαίρεσις comme auteur (δημιουργόν) de son existence ne dépend pas de nous[24]"; la προαίρεσις est l'agent des ἔργα qui dépendent de nous[25].

L'appétit entre dans la définition de la délibération et du choix. Et pourtant, le choix, selon Maxime, se distingue de la délibération par l'adjonction de l'appétit au jugement dans lequel se termine la délibération. Voici comment, à la suite de Némésius, il explique le choix:

> Le choix (προαίρεσις), dit-on, c'est un appétit délibératif (ὄρεξις βουλευτική) des choses faites par nous. Car c'est quelque chose de mixte et un mélange (μικτὸν... καὶ... σύγκραμα) que le choix, résultant à la fois de l'appétit, du conseil et du jugement. Car le choix n'est aucune de ces choses envisagées en elles-mêmes; car il n'est

> ni l'appétit en lui-même, ni le conseil ni le jugement; mais un mélange constitué à partir de ces choses, comme, en nous, l'homme est un composé d'âme et de corps. Puisque le choix et l'objet du choix (προαιρετόν) se produisent quand ce qui est jugé préférable, à la suite du conseil (ce sur quoi porte le choix) s'adjoint l'appétit (ὅταν προσλάβῃ τὴν ὄρεξιν). Nécessairement donc, le choix, après le jugement, porte sur les choses sur lesquelles porte le conseil avant le jugement. Car ce que nous choisissons, c'est ce au sujet de quoi nous délibérons[26].

Gauthier pense que Némésius (que Maxime suit), comme Aspasius et Alexandre d'Aphrodise, identifie la décision avec l'ὁρμή du moyen stoïcisme, en opérant une sorte de fusion de l'analyse de l'action faite par Aristote et de celle de Panétius et de Posidonius. La συγκατάθεσις stoïcienne correspondrait au jugement d'Aristote; l'ὁρμή stoïcienne, qui jaillit de la συγκατάθεσις (dans la raison, selon Chrysippe; dans l'appétit, selon ses disciples postérieurs) se confondrait avec la προαίρεσις d'Aristote. La décision-προαίρεσις serait, de l'avis de Gauthier, chez Némésius (et Maxime), un nouvel acte de désir, postérieur au jugement et non pas, comme chez Aristote, le désir-souhait, antérieur au jugement dans lequel il vient s'insérer.

Même si l'on peut rapprocher ces diverses analyses de l'acte de volonté, et établir des parallélismes entre les divers éléments analysés, il reste difficile d'admettre que Maxime n'ait vu dans la décision qu'un nouvel acte de désir postérieur au jugement.

Même à propos d'Aspasius, d'Alexandre et de Némésius, Gauthier force la portée des textes qu'il cite[27]. Il est dit que le jugement ne suffit pas pour qu'il y ait προαίρεσις. Aspasius parle d'un "accompagnement de l'appétit" ("συνακολουθούσης καὶ τῆς ὀρέξεως"); Alexandre dit qu'il faut aussi l'appétit ("ἀλλὰ δεῖ καὶ ὀρέξεως"); Némésius parle d'une "saisie" de l'appétit par le "pré-jugé" ("τὸ προκριθὲν... ὅταν προσλάβῃ τὴν ὄρεξιν"). Il ne s'agit pas d'une identification de la προαίρεσις et de l'ὄρεξις, qui surgirait du jugement. L'ὄρεξις peut fort bien pré-exister au choix, chez eux comme chez Aristote (d'ailleurs le mot 'προσλάβῃ' de Némésius suggère une antériorité de ce qui est "saisi", l'appétit, plutôt qu'une apparition de novo). Maxime reproduit le texte de Némésius; pour lui aussi il s'agit bien dans le choix d'une réalité complexe, comportant à la fois un élément de raison et un élément appétitif, et non d'un acte du seul appétit. Ce qui rend difficile à admettre le jugement de Gauthier: "D'Aristote, ils ont gardé le mot de décision; mais ce qu'ils expriment par ce mot, c'est le concept d'appétit, tel que l'avaient forgé Panétius et Posidonius[28]", c'est-à-dire l'acte nouveau de la ὁρμή.

L'appétit est déjà présent dans les phases antérieures de la délibération et du jugement, comme le montre la présence du mot 'ὄρεξις' dans leur définition. Quelle est la nouveauté apportée par la conjonction de l'appétit au jugement

dans le choix? Il est sans doute difficile de saisir par l'analyse conceptuelle le phénomène subjectif d'une décision. On peut penser qu'il s'agit de la même ὄρεξις, présente dans tout le processus antérieur; jusqu'au jugement inclusivement, à titre d'élément "provocateur" qui communique la tension vers la fin, l'ὄρεξις demeure, d'une certaine façon, extérieure aux phases qui se succèdent dans la raison; dans le choix, la volonté, investie d'une manière nouvelle par le "jugé", en une union semblable à celle de l'âme et du corps dans l'homme, fait apparaître l'aspect d'impératif, qui distingue l'élection composite du jugement antérieur intellectuel. C'est ce que veut dire Maxime en écrivant que l'élection est le φῆφος du jugement[28a].

4. Le nouvel acte, exprimé par le verbe 'ὁρμῶμεν', résulterait, selon Gauthier, d'une autre "bévue" de Maxime. L'ὁρμή serait, chez son modèle Némésius, et donc aussi chez lui, un dédoublement inutile de la προαίρεσις, dont il ferait une ὄρεξις identique à l'ὁρμή stoïcienne. Némésius aurait la consécution suivante: (1)κρίσις (=συγκατάθεσις), (2)προαίρεσις (=ὄρεξις=ὁρμή). Mais, dans les Centuries sur la charité[29], Maxime emploie la triade stoïcienne "imagination- consentement-ὁρμή", en renversant toutefois l'ordre des deux derniers membres (ce que Gauthier note lui aussi); ainsi, en posant l'ὁρμή comme antérieure au consentement,

il ne peut en faire exclusivement un équivalent de la προαίρεσις. Ailleurs, la volonté naturelle elle-même, distincte de la προαίρεσις, est appelée 'ὁρμὴ καὶ ἕξεσις [30]'. L'éventualité d'une "bévue" reste possible mais non celle que signale Gauthier. On peut faire assez confiance à Maxime pour supposer qu'il ait vu dans cet acte distinct quelque aspect nouveau qu'il ne prend pas la peine d'expliciter. Peut-être y voit-il la répercussion de la décision dans le mouvement corporel impliqué dans la χρῆσις considérée comme une action extérieure; la même action "transitive" aurait une face intérieure, une sorte de tension de l'être de l'agent, le corps compris, et une face extérieure, la mutation introduite dans les choses.

5. La χρῆσις est le passage de la puissance à l'acte.

(1) On peut envisager ce passage dans une réalité extérieure à un agent; on "utilise" une chose, on "s'en sert" (cf. "χρήσονται ὅπλοις [31]"); l'utilisation confère une actualité à l'instrument potentiel. Les actions qui, en modifiant le monde ambiant, comportent un résultat (ἀποτέλεσμα) sont des πράξεις [32], actions "transitives"; envisagées dans leur état de possibilité, ce sont des πρακτά, dont la réalisation effective est une χρῆσις : "τῆς τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν χρήσεως [33]"; ici c'est l'action que la χρῆσις fait passer de puissance à actualité. Une citation patristique disponible,

quand elle est "utilisée" dans une argumentation devient une χρῆσις [34]; (2) On peut aussi envisager la χρῆσις dans l'agent: elle est le passage à l'acte d'une δύναμις ou d'une ἕξις, passage attribué soit au sujet ("τῷ κεχρημένῳ [35]") soit à l'ἐνέργεια même ("εἰ ἡ ἐνέργεια τῆς προαιρέσεως χρήσαιτο τῇ δυνάμει [36]"). Dans le sujet, également, la χρῆσις peut être identique à l'acte même sans mention de la puissance: "τῆς τοῦ θέλειν ἢ ὁρᾶν χρήσεως [37]". A côté de la χρῆσις, employée dans un sens moralement neutre ou bon, il existe une παράχρησις. Le mal est non dans les choses mais "κατὰ παράχρησιν τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων [38]"; les passions du corps surgissent "κατὰ τὴν τοῦ θυμοῦ καὶ τῆς ἐπιθυμίας παράχρησιν [39]"; les νοήματα donnent lieu à une fausse χρῆσις [40].

Bien que l'entier de l'acte de volonté pris indéterminément soit aussi une χρῆσις ("τῆς τοῦ θέλειν...χρήσεως [41]"), c'est l'ultime stade du processus qui porte particulièrement ce nom. Maxime a sans doute en vue l'action extérieure dans laquelle le corps entre en jeu, mais les pensées et les mouvements passionnels internes, dont il parle abondemment dans les Centuries, peuvent aussi entrer ici, pour constituer ce que les scolastiques appellent les "actes impérés", par opposition à l'"acte élicite" de la volonté.

6. Entre le jugement, qui clôt la délibération, et le choix, s'insère un élément exprimé par le verbe διανιθέμεθα. Dans la Lettre à Marin, Maxime y consacre un développement en relation avec la notion de γνώμη .

> Le choix n'est pas non plus une γνώμη, même si beaucoup le pensent inconsidérément; mais il se rattache à la γνώμη . Puisqu'on dit que la γνώμη est l'appétit, affecté d'une disposition interne (ὄρεξις ἐνδιάθετος), de ce qui dépend de nous, dont procède le choix; ou bien une disposition survenant après ce qui a été délibéré par nous avec appétit. Car l'appétit, disposé par ce qui a été jugé à la suite du conseil, devient γνώμη . Le choix vient après elle, ou pour parler plus proprement, provient d'elle. La γνώμη a donc avec le choix le rapport qu'a un "habitus" (ἕξις) avec une opération[42].

Le mot-clé pour comprendre ce qu'est le γνώμη est donc celui de disposition(διάθεσις). Cette disposition est une ἕξις , c'est-à-dire une qualité d'une certaine permanence, non un acte "ponctuel" comme le choix. Celui-ci procède de cette disposition.

Aristote rangeait l'ἕξις et la διάθεσις dans la première espèce de la catégorie qualité (ποιότης), qui comprend aussi la puissance naturelle et l'impuissance, les qualités "passibles" et les passions, les configurations de la quantité des choses[43]. L'ἕξις ne diffère, selon Aristote, de la διάθεσις que par la plus grande stabilité qui caractérise la première. Plus loin, dans la Dispute, Maxime touche à la question de la γνώμη à propos du Christ.

Elle est une volonté qualifiée, reliée par attachement à un bien réel ou apparent: " ποιὰ θέλησις σχετικῶς τινος ἢ ὄντος ἢ νομιζομένου ἀγαθοῦ ἀντεχομένη [44]". Maxime a dit dans la Lettre à Marin que la βούλησις aussi est une ποιὰ θέλησις[45]. Mais le ποιόν n'est pas le même dans les deux cas. Dans le second, il s'agit du passage de la faculté indéterminée à sa détermination par un objet, dans un acte concret de vouloir; dans le premier, il s'agit d'une manière d'être durable, d'une orientation stable de la volonté-puissance soit vers le bien réel, soit vers le bien apparent. C'est une "manière de vivre", pour employer une expression de Cyrille, vertueuse ou vicieuse et dépendant de notre délibération et de notre choix (ἐπιλογή), ajoute Maxime. Dans la Dispute, la γνώμη dépend de notre choix alors que dans la Lettre, c'est le choix qui procède d'elle. Sans doute faut-il penser que les deux aspects sont complémentaires: nous nous donnons à nous-mêmes cette disposition par des choix dont nous avons la maîtrise (ἐξουσία), et cette disposition influence par ailleurs nos choix, selon l'axiome aristotélicien: "tel est un chacun et telle la fin lui apparaît[46]". Gauthier propose de traduire 'γνώμη' par "caractère": "C'est notre caractère, pour autant que nous le façonnons librement par nos jugements quotidiens[47]".

B. Snell a étudié les expressions qui signifient la con-

naissance chez les pré-socratiques. Le mot γνώμη se rapproche de γνῶσις plus tardif. "Il désigne soit l'aptitude à reconnaître une chose pour ce qu'elle est, la claivoyance ou l'intelligence, soit l'état d'âme qui résulte de ce qu'on a reconnu une chose pour ce qu'elle est, que cet état d'âme soit d'ordre intellectuel, -la gnomè est alors façon de voir, c'est-à-dire opinion,- ou d'ordre affectif, -la gnomè est alors sentiment ou décision[48]".

Aristote fait de la γνώμη, avec l'εὐβουλία et la σύνεσις, une vertu de l'intellect pratique, rattachée à la φρόνησις et lui consacre quelques lignes au début du chapitre XI du livre VI de l'Éthique à Nicomaque. Gauthier-Jolif traduisent ce mot par "bon sens". Saint Thomas, dans la même ligne, en fera une "partie potentielle" de la prudence (c'est-à-dire jouant une partie de la fonction globale de celle-ci) ayant comme objet les cas exceptionnels non prévus par la lettre de la loi et où il faut faire preuve de perspicacité pour entrer dans l'esprit du législateur[49].

Chez Maxime, la γνώμη conserve une connotation cognitive mais est reportée du côté de l'appétit. De plus, avant l'époque de la Dispute et de la Lettre à Marin, cette notion renferme chez Maxime une certaine indétermination.

L'idée d'attitude habituelle apparaît dans les oeuvres antérieures, exprimée par 'γνώμη', 'διάθεσις' ou 'ἕξις'. Dans une

lettre au préfet Georges, la fermeté de la γνώμη est mise en parallèle avec celle de la διάθεσις[50]. Mais, tout à côté, il est question de l'ἕξις qui a une γνώμη "émigrant" vers Dieu[51]; le second mot suggère alors un acte-mouvement plutôt qu'une attitude habituelle.

Voici une série d'autres expressions de la même lettre (dans chacune, le troisième membre se rapporte à l'action "impérée", les deux premiers, au principe intérieur:

κατὰ διάθεσιν	τῇ θελήσει	ὅσα οὐχ ἵπταται
κατὰ γνώμην	ἐκ τοῦ θέλειν	τὸ μὴ καθεστὼς ἡμέτερον
τῆς γνώμης	κατὰ θέλησιν	καθόρτωμα
τῇ γνώμῃ προαιρέσεως	κατὰ θέλησιν	ὅτιπερ παρέπεται (= ἐφ' ἡμῖν) ἔργα (= ἐφ' ἡμῖν)[52]

On voit que Maxime prend 'θέλησις' au sens de 'θέλειν', c'est-à-dire non comme une puissance mais comme un acte, qui est la προαίρεσις. L'action "impérée" procède de la θέλησις ou de la γνώμη. Le parallélisme montre que l'idée de réalité permanente est toujours présente; mais comme γνωμικῶς est souvent par ailleurs considéré comme équivalent à προαιρετικῶς, on peut penser que γνώμη se réfère à l'acte de choix pour mettre en relief son caractère libre. Plus tard, la Lettre à Marin met en garde contre une identification "inconsidérée" de la γνώμη avec le choix; mais Maxime lui-même, sensibilisé à la polysémie du mot par l'usage monothélite de l'expression "volonté gnomique" et après un relevé de vingt-huit significations du mot[53] manifeste encore

à la même époque un usage fluctuant entre l'aspect "habituel" et l'aspect "actuel". "Pouvoir parler" (τὸ λαλητικόν), dit-il, est permanent et est affaire de nature; "parler" est un acte qui relève de la délibération, qui est "informé" (τυπούμενον) par la γνώμη du locuteur[54]. Sans exclure l'attitude habituelle, ce mot indique plutôt une décision singulière. Quand, dans la Lettre à Marin, Maxime s'attache à préciser la place de la γνώμη dans l'acte de volonté, il en fait une disposition sous-jacente à la προαίρισις. Sa mention, par le mot ' διανιθέμεθα ', entre le jugement et l'élection n'est donc pas l'insertion d'un stade "actuel" comme les autres, d'un élément d'une consécution chronologique.

7. Dans un autre passage de la Dispute, Maxime utilise trois notions ordonnées entre elles: ἐπιτηδειότης-ἕξις-προχείρησις[55]; les deux premières représentent un double niveau de potentialité ordonné à la troisième. L'ἐπιτηδειότης n'est pas la puissance naturelle de poser des actes mais une aptitude à recevoir, à la suite d'actes posés, une détermination, c'est-à-dire une certaine orientation. Chez les êtres créés, la gnose et la science (ἐπιστήμη) sont des ἕξεις dans leur substance, qui leur adviennent à la suite du jugement droit du nous et de la raison, leurs puissances constitutives[56]. La gnose et la science sont causées par

des actes de la raison et rectifient le sujet d'une manière durable. Il en est d'elles, dans la puissance cognitive, comme de la γνώμη, qui est appelée διάθεσις et ἕξις dans la volonté. L'acte d'élection s'inscrit dans la direction imprimée dans la volonté, il procède de la γνώμη [57]. Pour la gnose et la science, c'est comme cause que Maxime place l'acte du jugement. Mais dans les deux cas, l'acte est à la fois au principe de l'apparition de l'ἕξις dans la puissance et influencé par elle une fois qu'elle a été acquise. Dans les Centuries sur la charité, Maxime mentionne quatre propriétés communiquées par Dieu aux êtres raisonnables: l'être et le toujours-être, la bonté et la sagesse, les deux premières, données à la substance, les deux autres à l'aptitude gnomique (τῇ γνωμικῇ ἐνεργείᾳ) [58]. Il ne s'agit pas de la "volonté" (comme traduit Pegon), au sens précis des oeuvres christologiques postérieures, mais d'une capacité, au niveau de l'activité spirituelle indifférenciée où se manifeste l'auto-détermination, de participer à des ἕξεις.

L'ἐπιτηδειότης est une réceptivité, une puissance en quelque sorte "passive" de devenir orienté à travers des actes vers le bien ou le mal; la raison et la volonté sont des puissances actives de poser des actes quelle que soit leur orientation. Maxime refuse donc aux gens de Byzance que

la volonté soit en nous comme une aptitude[59]. Mais ailleurs, dans la Dispute, il emploie les mots ἕξις et προχείρησις en relation avec la volonté[60]. Les anges, intemporels, se distinguent, dit-il, des hommes dont l'existence s'écoule dans le temps: chez ces derniers, la προχείρησις est chronologiquement postérieure à l'ἕξις . On peut se demander quel sens Maxime donne ici au mot 'ἕξις '. Si l'on considère l'ἕξις comme une disposition permanente, une orientation durable de la volonté, et la προχείρησις comme toute actualisation de la volonté, par exemple comme l'"acte élicite" de décision-προχείρησις , on ne voit pas la possibilité de placer un intervalle de temps: la puissance orientée est sous-jacente à toutes ses actualisations. Combefis écrit en note à propos de ce passage:"Angeli, νόες , semper in actu intelligendi atque volendi; nos in actu ex potentia, nec continue[61]". Dans cette conception, il y a discontinuité d'actes successifs de volonté; mais l'"ex potentia" n'indique pas une succession chronologique, car la puissance demeure sous son actualisation. Maxime s'explique en disant: " θέλων...ὑπήκουσε καὶ θέλων ἐθεώρησε καὶ θέλησας ἔφαγε· ἄρα πρωτοπαθὴς...ἡ θέλησις". Le participe présent 'θέλων ' signifie que l'acte de volonté d'écouter est simultané avec l'écoute et l'acte de volonté de considérer, simultané avec la considération; mais l'acte de volonté de manger

précède dans le temps l'acte de manger. L'antériorité (πρωτο-) de la θέλησις n'apparaît pas dans les deux premiers membres mais seulement dans le troisième, exprimée par le participe à l'aoriste: par rapport à la culpabilité de la manducation, il y a déjà une culpabilité antérieure dans la θέλησις . Les anges ne sont pas soumis aux conditionnements du monde de la matière qui empêchent une décision volontaire de trouver immédiatement son effet. Il semble donc que Maxime prend ici le mot 'ἕξις ' comme l'acte "élicite" de la θέλησις qui est la décision-προαίρεσις , tandis que la 'προχείρησις' est l'acte "impéré" (par exemple la manducation), activité extérieure, chronologiquement postérieure, et identique à la χρῆσις , stade ultime dans l'analyse de l'acte volontaire qu'il a faite précédemment dans la Dispute. Le lien de la disposition - ἕξις et de la προαίρεσις fait appeler ce dernier acte du nom de la disposition dont il procède. Ou bien Maxime a en vue non la présence continue de l'ἕξις mais le moment où elle apparaît dans la volonté avec une décision antérieure à la réalisation de l'objet de la décision .

Dans ses oeuvres antérieures à la Dispute et à la Lettre à Marin, Maxime emploie d'autres notions qui se rapportent à divers aspects de l'activité volontaire. La volonté vise un σκοπός, notion qui occupe une place importante dans l'ac-

tivité divine[62]. L'acte subjectif qui vise le but est la προθεσις [63]. La συγκατάθεσις , le consentement, qui revient plusieurs fois dans les Centuries sur la charité[64], s'apparente au jugement et à l'élection. La décision divine qui impose une obligation est un ψῆφος [65]. L'élection est le ψῆφος du jugement[66]. Dans différents contextes et sous l'influence d'auteurs antérieurs divers, Maxime a utilisé les ressources de la langue grecque qui expriment des aspects de l'activité volontaire; mais il ne les a pas intégrées dans l'analyse de l'acte de volonté qu'il emprunte à Némésius.

Notes du chapitre XI

1 Cf. Disp., 293B-C.

2 Ibid., 293B13.

3 Tome à Marin, PG 91, 13B-16A.

3a Cf. Aristote, De An. III, 10, 433b 29-30: "φαντασία δ'πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητική".

4 Ibid., 17D7-19A2.

5 [illegible] Fide Orth. II, 22, PG 94, 945C.

5a "Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain", Rech. de Théol. anc. et médiévale 21 (1954) p. 57.

6 Disp., 308D. Le texte de Migne omet 'τοῦ' devant 'ἁπλῶς'.

7 Art. cité, p. 55, n. 16: "la correction βουλόμενα semble s'imposer".

8 Disp., 293 B13.

9 Tome à Marin, PG 91, 21D-24A.

10 Art. cité, p. 72.

11 Microcosm and Mediator, p. 233.

12 PG 90, 616C.

13 PG 91, 397A-B.

14 Disp., 308D8.

15 Tome à Marin, PG 91, 16B; Disp., 308D.

16 L. Thunberg. op. cit., p. 234.

17 PG 91, 16B1-11.

18 Cf. ibid., 16B-17B.

19 Éth. à Nic. III, 4, 1112a16-17.

20 Commentaire sur Aristote, L'Éthique à Nicomaque, II, 1, p. 197-198.

21 Op. cit., I, 1, p. 255.

22 Tome à M., PG 91, 17B.

23 Ibid., 17D.

24 Lettre au préfet Georges, PG 91, 368D-369A.

25 Cf. ibid., 369A.

26 Tome à M., PG 91, 16C.

27 Art. cité, p. 70, n. 63.

28 Ibid., p. 71.

28a Cf. Tome à M., PG 91, 29A.

29 Centurie II, 56, PG 90, 1201 D.

30 Cf. le fragment donné en PG 91, 280A. Ces deux observations sont de L. Thunberg, op. cit., p. 238.

31 Disp., 308A9.
32 Cf. Disp., 342B-C.
33 Tome à M., PG 91, 17D2.
34 Cf. Disp., 316D10, 317B2.
35 Disp., 293A8.
36 Amb., PG 91, 1392C9-10.
37 Disp., 293A8.
38 PG 91, 1017C.
39 PG 90, 705B.
40 Cf. PG 90, 1058A.
41 Disp., 293A8.
42 Tome à M., PG 91, 17C.
43 Cf. Cat. 8, 8b27ss.
44 Disp., 308C.
45 PG 91, 13D.
46 Éth. à Nic. III, 7, 1114a31.
47 Art. cit., p. 80.
48 Gauthier-Jolif, Aristote, L'Éthique à Nicomaque, II,2, p. 535; avec référence à B. Snell, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie, p. 31-37.
49 Somme théol. II-II, qu. 51, a. 4.
50 PG 91, 365B4-7.
51 Cf. ibid., 365B1-2.
52 Ibid., 368B12-13, B14-15, D3-4, D6-8, 369A5-6.
53 Cf. Disp., 312A-8.
54 Cf. Traité sur les deux vol., PG 91, 48A.
55 Disp., 313B.
56 Amb., PG 91, 1177B.
57 Cf. PG 91, 17C.
58 Cf. Centurie III, 25.
59 Disp., 313B.
60 Disp., 325A.
61 PG 91, 313-314, note c.

62 Cf. Amb., PG 91, 1080C15, 1092C13, 1093D2, 1097C1.

63 Cf. v.g. Disp., 333C10.

64 Cf. l'index dans l'éditicn de A. Ceresa-Gastaldo.

65 Cf. Lettre à Jean le Cubiculaire, PG 91, 452C; Amb., PG 91, 1120.

66 Cf. Ome à M., PG 91, 29A.